

٤ - ٥

كتاب غير دورى

ليوتارد وما بعد الحداثة

يحيى هويدى والواقعية الجديدة

على أومليل : الديمقراطية وشرعية الاختلاف

أوراق فلسفية

العدد الرابع والخامس يوليو ـ ديسمبر ٢٠٠١

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة ١٨ مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، بجوار مدينة المعوثين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس ٧٣٤٦٩١٨
البريد الإليكتروني: AORAK PHALSAPHIA@YAHOO.COM

الطباعة والإخراج الفني مركز النيل للكمبيوتر COMPU.NIL طارق ثابت القاهرة

المحتويات

ملف جان فرانسوا ليوتارد

يحيى هويدي والواقعية الجديدة

علی أومليل وشرعية الأختلاف

الكتب والرسائل الجديدة

من المحرر

هذا هو العدد الرابع والخامس من مجلتكم أوراق فلسفية التي تخطو بهذا العدد خطوة كبرى للوصول إلى أصحابها القراء . ومع كل عدد يزداد أملنا بتحقيق هدفنا في أن تكون لنا مجلة فلسفية عربية ، يشارك فيها كل أساتذة الفلسفة في الوطن العربي . ويتضح هذا في الدراسات التي يحتويها هذا العدد، فالمساهمات مصرية ومغربية وجزائرية وعراقية. و في الأعداد القادمة نقدم مساهمات عربية وأوربية أكثر . بعد العديد من الرسائل التي وصلتنا من أصدقاء المجلة بما فيها من آراء ومقترحات نسعى إلى تحقيق الكثير منها يمكن أن ندرك أهمية وصول المجلة إلى عدد كبير من المشتغلين بالفلسفة في الوطن العربي الذين يهدفون ونهدف معهم إلى إيجاد فلسفة عربية جديدة تواكب العصر بلغة تصل إلى جمهور المثقفين ولا تكون حاجز بينهم وبين الفكر الجاد الذي يروم فهم حقيقي لهذا العالم بدلا من الفلسفة والفكر السائدان اللذان يهدفان إلى تثبيت الأوضاع القائمة ، نهدف إلى تحقيق سلطة الفكر بدلا من فكر السلطة بإيجاد فلسفة بديلة وثقافة جديدة تصل إلى جموع الناس ، تخلق وعي جديد ، وعي لا يفصل بين النخبة المثقفة والجمهور الذي يسعى إلى حياة جديدة تليق بالإنسان العربي ، الذي طحن بين التبعية لفكر غربي مهيمن ومسيطر وبين سلطات ضاغطة ولا تستطيع مواجهة السيطرة الغربية تدعى الحداثة وتبطن الاستبداد والقبلية . ومن هنا ندعو إلى حداثة حقيقية إنسانية تؤمن بالإنسان وحقوقه وحرياته في مجتمع حر ومتقدم يؤمن بالتعدد والديمقراطية والاختلاف وحقوق الإنسان. ومن هنا جاءت ملفات (أوراق) هذا العدد تتناول فيلسوف غربي هو جان فرانسوا ليوتارد داعية ما بعد الحداثة وتلقي الضوء على مفكرين عربيين احداهما مصري هو يحيى هويدي والثاني مغربي هو علي أومليل بالإضافة إلى ملف أخير حول الجديد من رسائل جامعية وكتب فلسفية .

نقدم في الملف الأول عدة دراسات وترجمات حول الفيلسوف الفرنسي ليوتارد الذي عرف في العربية من خلال كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" وترجمة لكتابه الفينومينولوجيا . ويقدم الملف دراسات متنوعة حول جوانب مختلفة من جهده : يعرض أحمد أبو زيد لليوتارد

وما بعد الحداثة و حسن حنفي لكتابه الظاهرياتية ويتوقف جمال مفرج عند ليوتارد والإرث اليساري للنيتشويه ، ونبيل سعد ليوتارد والنقد الكانطي للتاريخ وأشرف منصور للحوار بينه و بين هابرماس ويقدم عمرو أمين تحليلا لمفهومي الجميل والجليل عند ليوتارد .

والملف الثاني تحية وفاء للأستاذ الدكتور يحيى هويدي . والحقيقة أننا قد تأخرنا كثيرا في الاحتفاء بجهوده الفلسفية التي تتلمذنا عليها نحن وغيرنا لعدة عقود من عمره المديد وعطائه الدائم منذ عودته من بعثته العلمية وعمله بجامعة القاهرة أستاذا ورئيسا لقسم الفلسفة وعميدا لكلية الآداب . وقد فكرنا كثيرا في هذا التكريم وتلقينا تأييد ومساهمات من الزملاء والأساتذة في مصر والعالم العربي تحية له وتحليلا لجهوده ودرسا لكتاباته . ونحن نتقدم إليه بعد كل العطاء الذي قدمه بتحية لا ترقى للدور الكبير الذي قام به في حياتنا الفكرية تحية أولية تمهيدا للاحتفاء الذي يليق به وبعطائه ، الذي قدمه ولا يزال يقدمه في هدوء بعيدا عن صخب الإعلام وزيف الأضواء من قلوب محبيه وعقول تعلمت وأفادت من وافر علمه وعميق إنسانيته وعلو أستاذيته ، فليقبل منا هذه التحية الذي هو أكبر منها .

والملف العربي يعرض لجهود أستاذ من كبار أساتذة الفلسفة في المغرب ، والذي تلقى على يديه كل الأساتذة الحاليين ، الذين يقدمون بدأب وجدية إنتاجا فلسفيا متميزا ، هو الدكتور علي أومليل الأستاذ بجامعة محمد الخامس بالرباط ورئيس منتدى الفكر العربي بالأردن (١٩٩٣-١٩٩٦) من الوجوه البارزة في منظمات حقوق الإنسانية العربية والسفير الحالي لجلالة ملك المغرب بجمهورية مصر العربية ، والذي اتفق كل أعضاء لجنة المجلة في تطوان بالمغرب على تخصيص هذا الملف له ، وأشير هذه الإشارة الموجزة لمداعبة الدكتور محمد برادة الناقد العربي المتميز حين اتصلت به في باريس أخبره بنيتنا في إصدار هذا الملف عن زميله في الدراسة بالقاهرة فقال لي "لماذا لم تتذكروا علي أومليل إلا بعد أن أصبح سفيرا في مصر بلدكم" . والإجابة أن الاختيار كان أختيار مغربيا عربيا بالاجماع من كل من حضروا ملتقى النقد الحضاري في تطوان من الزملاء المغاربة الذين قدموا مساهمتين هامتين في هذا الملف الدكتور كمال عبد اللطيف والدكتور عبد السلام بنعبد العالي مع مساهمتين جزائريتين ومساهمات مصرية وبالاضافة إلى دراسة هامة حول الدولة النامية والمجتمع المدني صراع أم شراكة ؟ للدكتور أومليل توضح توجهه الفلسفي تجاه القضايا العربية وقضايا المجتمع المدني ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، تلك التوجهات التي جعلتنا نخصص هذا الملف له كمفكر وليس كسفير نعتز به و بجهوده وعطائه في كلا المجالين .

والملف الرابع والأخير خصصناه للحياة الفلسفية في مصر والعالم العربي عرضنا فيه لبعض الرسائل التي أجيزت هذا العام في ميادين الفلسفة المختلفة والإصدارات الفلسفية الحديثة التي صدرت في العواصم العربية ؛ القاهرة وبيروت ودمشق والدار البيضاء ؛ رسالة في الفلسفة السياسية الحديثة عند شترنر وأخرى عن الفلسفة اليهودية وهو تخصص جديد ومجال للبحث غير معهود في الجامعات العربية ورسالتين في المنطق. إحدهما عن الأساس المنطقي للمفارقات والثانية عن منطق الفئات وجذوره الأرسطية . بالإضافة إلى عروض الكتب الجديدة وهي ؛ مؤلفات عربية وترجمات ، ترجمتين في فلسفة العلوم ؛ الأولى كتاب كارل بوبر منطق الكشف العلمي ترجمة د. ماهر عبد القادر والثاني كتاب فيرابند ترجمة د. السيد نفادي والثالث الجانب الديني للفلسفة لجوزيارويس ترجمة د. أحمد الأنصاري . والمؤلفات : دراسة فلسفية في شعر أدونيس بعنوان الشعر والوجود للدكتور عادل ضاهر والثاني كتاب ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر للدكتور الزواوي بغورة ومحاضرات في فلسفة الأخلاق للدكتور أحمد عبد الحليم عطية ، ونيتشه الفيلسوف الثائر للدكتور جمال مفرج.

ونحن نقدم هذا العدد ليكون وسيلة للتواصل ليس فقط بيننا وبين تيارات الفكر الغربي المختلفة ولكن تأكيدا لضرورة التواصل العربي وتقديم الوجوه البارزة في مجال الفلسفة العربية المعاصرة تلك التي تحتاج جهود كل منها إهتمامنا للوقوف على معرفة قضاياها الحقيقية بعيدا عن صخب الإعلام وزيف الأضواء ، توجها للفكر الجاد الذي ينتقل بنا من التبعية للماضي وللغرب إلى حياتنا الحالية التي نتطلع فيها للإنسان العربي ومكانته الجدير بها في هذا العالم.

ليوتارد و ما بعد الحداثة (*)

أحمد أبو زيد (**)

في الرابع عشر من اكتوبر عام ١٩٧٩ نشر الكاتب الصحفي الفرنسي كريستيان دوكان في جريدة لوموند الفرنسية نص حديث اجراه مع المفكر الفرنسي جان فرنسوا ليوتار الذي كان يعمل في ذلك الحين أستاذا بجامعة باريس الثامنة ، والذي يعتبر رائد لحركة ما بعد الحداثة في فرنسا . وكان الحديث يدور حول الملامح الاساسية لتفكير ليوتار و آرائه في الحياة والثقافة والمجتمع ، وارتياده لحركة ما بعد الحداثة ، و إسهامه في تلك الحركة ، ومدي تقبل الفكر العالمي لها .

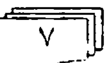
وقد لاحظ ليوتار في بداية الحديث ان العالم يمر بمرحلة تتميز بما اسماه " الانفجار الاتصالي عن بعد ". وانه يشهد تفكك المذاهب والنظريات والاتجاهات الفكرية الكبري في المعرفة الادبية والعلمية ، ويعاني من غياب أو اختفاء انساق المعتقدات التي توجه الإنسان في تفكيره وقيمة وسلوكياته وعلاقاته بالاخرين ، وان هذه المظاهر كلها تعتبر اهم العناصر التي تميز فترة ، او مرحلة او حتي حالة " ما بعد الحداثة ".

وقد اعترف ليوتار في بداية المقابلة بأنه استعار مصطلح " ما بعد الحداثة " من الفكر الامريكي لكي يصف حالة الثقافة في الوقت الراهن ، وذلك علي اعتبار ان المجتمعات" الحديثة" وهي التي بدأت في الظهور بعد نهاية العصور الوسطي مجتمعات تربط خطاب الصدق وخطاب العدالة بعدد من " القصص" أو الحكايات التاريخية الكبري وذلك علي العكس من مرحلة ما بعد الحداثة التي نمر بها الان ، فانها تفتقر إلى مشروعية ما هو صادق وما هو عادل ان ذلك هو الذي ادي الي ظهور واستفحال الحركة الإرهابية ، كما دفع الكثيرين الي اعتناق الستالنية والمادية وما اليهما ، والي تعرض راس المال والراسمالية الي ازمة حقيقية طاحنة ، كما ان التقدم يلاقي كثير من الصعوبات ، بحيث يكاد يتوقف تماما او حتي ينحسر وينتكس الي الوراء . ثم يردف ذلك بقوله ان الأزمة ليس في واقع الامر مجرد ازمة ارتفاع أسعار البترول(كان ذلك في عام ١٩٧٩) انما هي ازمة القصص والحكايات الكبرى ذاتها .

وهذه العبارات المستمدة من الحديث تكشف لنا عن نمط التفكير الذي يسود في كثير من الكتابات في فرنسا وامريكا خلال العقدين الماضيين ، وهو نموذج لفكر ما بعد الحداثة الذي يثير حوله كثير من الحماسة والتاييد ، كما يثير كثير من النقد ، بل والسخرية في بعض الاحيان .

(*) نشرت في مجلة العربي الكويتية ، يناير ٢٠٠١

(**) أستاذ الأنثروبولوجية بجامعة الإسكندرية



ولم يتفق المفكرين بعد علي تعريف واحد واضح لما بعد الحداثة ، ولكن الفكرة الأساسية وراء ذلك المفهوم تقوم علي الاعتقاد بان اساليب العالم الغربي في الرؤية والمعرفة والتعبير طرأ عليها في السنوات الأخيرة تغير جذري نجم في الاغلب- عن التقدم الهائل في وسائل الأعلام والاتصال والتواصل الجماهيري وتطور نظم المعلومات في العالم ككل مما يترتب عليه حدوث تغيرات في اقتصاديات العالم الغربي التي تعتمد علي التصنيع ، ، ازدياد الميل إلى الانصراف عن هذا النمط من الحياة الاقتصادية ، وظهور مجتمع وثقافة من نوع جديد .

وتمثل ما بعد الحداثة حركة فكرية تقوم علي نقد ، بل ورفض الأسس التي ترتكز عليها الحضارة الغربية الحديثة ، كما ترفض المسلمات التي تقوم عليها هذه الحضارة ، أو علي الاقل تري الزمن قد تجاوزها وتخطاها ، ولذا يذهب الكثيرون من مفكري ما بعد الحداثة إلى اعتبارها حركة اعلي من الرأسمالية. التي تعتبر هي الطابع الأساسي المميز لتلك الحضارة . بل ان البعض يرون ان عصر الحداثة قد انتهي بالفعل ، وان ما بعد الحداثة تهيئ (باعتبارها مفهوما نقديا للفكر السابق) لقيام مجتمع جديد يرتكز علي أسس جديدة تماما غير تلك التي عرفها المجتمع الغربي الحديث . ويبدو ان مفكري ما بعد الحداثة قد تاثروا في ذلك بافكار بعض الفلاسفة الالمان بالذات مثل نيتشه وهايدجر اللذين كانا قد اثارا فكرة امكان قيام أسس جديدة للفكر الانساني الحديث والمعاصر .

ولكن هذا لا يمنع من وجود اتجاهات اخري تري ان الأمر لا يعدو ان يكون بعض التعديلات والتحويرات في بعض عناصر الثقافة الغربية (الحديثة) مثلما يحدث في كل الثقافات والحضارات خلال تاريخها ، وان هذه التعديلات والتحويرات نشأت نتيجة لتغير الظروف والأوضاع التي تحيط بتلك الثقافات ، ولكنها مهما يبلغ عمقها ، فإنها تخرع عن ان تكون تغيرات هامشية لا تؤثر في جوهر الثقافة الغربية ومقوماتها الأساسية . وهذا معناه ان ثمة اختلافا بين المفكرين حول إذا ما كانت ما بعد الحداثة تمثل مرحلة قائمة بذاتها ولها مقوماتها ومقتضياتها الخاصة ، ام انها مجرد استمرار لمرحلة الحداثة رغم كل ما طرأ عليها من تغيرات ، وبذلك تكون مجرد حالة للفكر والثقافة تتميز بوجود انماط ثقافية لم يتم الاتفاق د-د علي تحديد ملامحها .

بل أن ثمة اختلافا بين الكتاب حول المفكرين الذين ينتمون إلى تيار ما بعد الحداثة لدرجة ان بعض الكتابات تعتبر مؤرخا مثل ارنولد توينبي صاحب العمل الموسوعي الشهير (دراسة في التاريخ) احد رواد هذا التيار الفكري او الحركة الفكرية ، ولا أقول النظرية او المذهب ، وربما يرجع ذلك الي موقف توينبي من الحضارة الغربية في القرن العشرين ، وعوامل التفكيك التي تعتريها . بل لقد وصل الأمر بالبعض إلى اعتبار ما بعد الحداثة تتمثل في الفجوة التي تفصل بين الثقافة الرفيعة التي كانت سائدة في الغرب ، بخاصة في القرن التاسع عشر وحتي منتصف القرن العشرين ، والثقافة الشعبية العامة او علي الأصح ثقافة الـ POP حسب التعبير الشائع في الغرب ، مما يعني ضمنا ان ما بعد الحداثة

تمثل في حالة التدهور والانحطاط الاجتماعي والثقافي ، أي أن المسالة ليست مجرد تتابع زمني أو تاريخي بين الحداثة ، وانما المسالة هي اختلاف جوهري بين (حالتين) أو (وضعين) للثقافة لكل منهما خصائصه ومقوماته المتميزة والمميزة .

ولم يتفق مفكرو ما بعد الحداثة فيما بينهم علي تحديد المسار الذي سوف تسلكه الثقافة الغربية ، وما سوف تنتهي إليه في ظل التغيرات الهائلة التي يمر بها العالم الان وبخاصة العالم الغربي بتحولاته السريعة والفجائية ، كما انهم لم يتفقوا حتي علي تبين معني الثقافة في المستقبل واهميتها بالنسبة لمجتمع الغد مما يعني ان الامور لمْ تتضح تماما في اذهان هؤلاء المفكرين وانهم لا يزالون في مرحلة استكشاف جوانب المشكلة ومحاولة تعرف خصائصها وابعادها . وهذا هو ما دفع احد كتاب ما بعد الحداثة في امريكا الي ان يقولِ ان المفهوم يتضمن (استحالة تحديد).

وقد تكون هذه الاستحالة راجعة الي غموض المفهوم ذاته في اذهان اصحابه ، ولكنه قد يكون مؤشرا علي مدي اتساع مجاله بحيث يشمل كل ما يتعلق بالمعرفة الانسانية بمختلف فروعها وتفرعاتها وتنوعها وما تحرزه من تقدم سريع بفضل التقدم التكنولوجي الهائل في مختلف المجالات ، وليس فقط في المجال العلمي الدقيق .

والسؤال المهم الذي يتبادر الي الاذهان هو : هل هذه التغيرات تعني ان عصر الحداثة قد انتهي الي غير رجعة ؟ وان الحضارة (الحديثة)- او حضارة الحداثة - قد زالت واندثرت ؟ او انها بسبيلها الي الزوال والاختفاء بكل ما انجزته من تقدم في مجالات الفكر الإنساني والكشف العلمي والابداع الفني ؟ واننا علي أبواب حضارة اخري من حضارة وثقافة ما بعد الحداثة ؟ وما مقومات هذه الثقافة وما اثرها علىَ الابداع وعلي طبيعة المجتمع ذاته بوجه عام ؟

الواقع انه حتي الأن لا توجد اجابة قاطعة انما تختلف وجهات النظر بين انصار ومؤيدي ما بعد الحداثة ، ومعارضيها من الناحيةِ الاخري .

وانصار واتباع ما بعد الحداثة يوجهون كثيرا من الانتقادات الي انجازات عصر وموقف (الحداثة) من الفكر والفن والسياسة والحياة ، وهو موقف يعلي من شان العقل ويري فيه مصدر كل تقدم في المعرفة وفي المجتمع وانه وحده هو مصدر الصدق واس المعرفة المنهجية . وانه وحده هو القادر علي اكتشاف المعايير والنظرية والعلمية التي يهتدي بها الفكر والفعل علي السواء ، وان كانوا يعترفون في الوقت ذاته ان مبادئ فلسفة التنوير هي التي ساعدت علي قيام الثورة الديمقراطية في فرنسا وامريكا وزوال عهد الإقطاع وقيام النظام الاجتماعي الذي يؤمن بالعدل والمساواة ، كما يعترفون بان كثيرا من منجزات عصر الحداثة تغلغلت إلي كثير من جوانب حياة الانسان الحديث ابتداء من التكنولوجيا المختلفة والسلع الاستهلاكية ووسائل النقل والمواصلات إلي ظهور النزعات الفردية والاتجاهات العلمانية والعقلانية والنظم البيروقراطية والاتجاه نحو التصنيع وزيادة معدلات التحضر وما ارتبط بذلك من تفاضل ثقافي في المجتمع (الحديث). ومع ذلك ، ان ما بعد الحداثة تري ان الزمن قد تغير ، وان الظروف العامة قد تجاوزت كل هذه الانجازات

نتيجة لتقدم أساليب الاعلام والاتصال بوجه خاص ، وما ادي اليه من ظهور (حالـة) جديـدة من التاريخ تتطلب قيام نظريـات ومفـاهيم تتـلاءم مـع الانمـاط المعرفيـة الجديـدة والتطـورات التي طرأت علي النظام الرأسمالي نفسه بعد ازدياد الاتجـاه نحو والعولمـة ، وتعقد الخبرات والتجـارب الإنسـانية ، وتعدد الاتجاهات الثقافيـة وتنـوع المواقـف الفكريــة ، بـل وظــهور اتجاهات جديدة في الفن تجاوزت المدارس (الحديثة) مثل الانطباعية والتعبيرية ومـا اليـها ، وتحررت من كل القيود التقليدية وبخاصة في العمارة حيـث يمكن الجمـع بيـن عنـاصر غير متجانسة تخرج تماما عن المـألوف ، وامتـداد ذلـك إلـى بقيـة الفنـون التعبيريـة مثـل الرقـص والباليه بل والموسيقي والافلام السينمائية . وعلي ذلك ، فقـد يمكـن القـول أن مـا بعـد الحداثـة تبدأ من التشكك او عدم الوثوق في كثـير مـن الاسـس والمبـادئ العامـة والكليـة الشـاملة التـي سادت في عصر التنوير ووجهت الفكر الحديث ، او حسب تعبير جان فرنسـوا ليوتـار ان مـا بعد الحداثة تبدا بالميل الي التشكيك فيما يسميه بالحكايات الثقافية العليـا او مـا وراء الحكايـات التي ورثها الفكر الحديث عن ذلك العصر ، كما انها ترفض التسليم بوجـود أي مجموعـة مـن المبادئ او المعتقدات او المسميات الفكرية العامة التي تسيطر علـي إبداعـات مفكـري عصـر الحداثة . واذا كانت الحداثة تري ان النظرية العامة الشاملة الكلية تعكس الواقع ، فـان مـا بعـد الحداثة تري علي العكس من ذلك ان النظريـة لا تقدم فـي افضـل الاحـوال سـوي منظـورات جزئية عن الموضوع الذي تدور حوله .

وقد يري بعض الكتاب أن الاختلافات ليست اختلافات شاسـعة ، انـها مجـرد اختـلاف في الدرجة وليس في النوع . بـل ان بعـض انصـار الحداثـة يذهبـون الـي ان مـا بعـد الحداثـة ليست سوي نوع من الألعاب اللغوية أو التلاعب باللغة الذي يحذقه الفلاسفة ومفكروا مـا بعـد البنائية . وليس من شك تن مفكروا ما بعد الحداثة استحدثوا كثـيرا مـن المصطلحـات التـي لـم يستقر بعضها في شكله الاخير أو في معناه النهائي . وهذه المصطلحات مسـتمدة مـن كتابـات ما بعد البنائية مثل التفكيك والارجاء ، ولكن البعض الاخر جديد مثـل اللغـة الطفيليـة والعقليـة والجدلية والنطقية DIALOGIC والتركيبـة والاجتماعيـة والميتاحكايـة والميتـا لغـة ومـا اليـها ، وانه اذاى كانت ما بعد الحداثة لعبة لغوية ، فانها لعبة قوية وفعالة تـهدف الـي توجيـه الانتبـاه الي ابعاد الحقيقة الإنسانية التي كثيرا ما نغفلها او حتـي ننكرهـا تمامـا كمـا ترمـي الـي ابـراز الديناميات التي حاولت الحداثة طمسها او اخفائها او علي الاقل عدم الاهتمام بها علـي اسـاس ان الذي يهم في المحل الاول هو الاحكام الكليـة الشـاملة . ربمـا كـانت كتابـات جـان فرنسـوا ليوتار افضل ما يكشف لنا عن كل هذه الخصائص ، علي الرغم مما يكتنف هذه الكتابات مـن غموض ، شانها في ذلك شان كل كتابات مفكري ما بعد الحداثة .

وقد بدا اسم ليوتار يلمع في مجال الفكر الفلسفي منذ الخمسينيات حين ظهر كتابه فـي " الفينومينولوجيا ١٩٥٤ وهو في الثلاثين من عمره ، ولكن اهم كتاباتـه عـن مـا بعـد الحداثـة والتي وجهت اليه الانظار ظهرت في فترة السبعينيات ، وذلك حين ظـهر كتابـان كـان لـهما - ولا يزال- شان كبير في الكشف عن ابعاد هذه الحركة الفكرية ، الكتـاب الاول يحمـل عنـوان

غريبا هو (الاقتصاد الشهواني) او الاقتصاد الشبقي ، فقد استخدم في العنوان كلمة (الليبدو) التي تشير الي اللذة الجنسية ، وقد ظهر الكتاب ١٩٧١ ، والكتاب الثاني وهو (حالة ما بعد الحداثة) وقد ظهر عام ١٩٧٩ ويحمل عنوانا فرعيا هو (تقرير عن المعرفة)، وبين هاذين التاريخين ظهرت له مجموعة اخري من الكتب والمقالات المهمة ، كما انه تابع الكتابة في مختلف مجالات ما بعد الحداثة في الثمانينيات والتسعينيات ، وصدر عام ١٩٨٢ كتاب اخر مهم هم (شرح ما بعد الحداثة)، بل انه نشر عام ١٩٨٦ عملا طريفا بعنوان (شرح ما بعد الحداثة للأطفال) مما يعطي فكرة عن ايمانه العميق باهمية هذه الحركة الفكرية والدور الذي تلعبه في تشكيل عقل الانسان المعاصر ، وهذا هو ما دفع بعض الكتاب الي القول ان اعمال ليوتار ارست اكثر من اعمال غيره من المفكرين قواعد ما بعد الحداثة في مجال النظرية ومجالات الاخلاق والسياسية والجماليات ، وانه كان علي راس المفكرين الذين قطعوا الصلة بنظرية الحداثة ومناهجها وعملوا علي نشر " البدائل بعد الحداثية ". وعلي أي ىحال ، فان ليوتار في كتابه عن (الاقتصاد الشهواني) يحاول ان يربط بين الاقتصاد الشهواني والرغبة الدفينة العميقة ، بينما في كتابه عن حالة ما بعد الحداثة ، يحاول تحليل ظاهرة التفكيك والتفسخ في المعلوماتية والسيبرينية وبنوك المعلومات ، ويبين طبيعة التغيرات التي تحدث في الوقت الحالي في مجال تصنيف المعارف واساليب الحصول عليها وطرق استخدامها ، واثر التسارع المتزايد في مجالات المعرفة في تغيير الحياة اليومية في المجتمع المعاصر .

وقد ولد جان فرنسوا ليوتار في فرساي في العاشر من اغسطس عام ١٩٢٤ في عائلة متواضعة ، ولكنه كان طيلة الوقت طواقا للكشف عن مصادر المعرفة وارتياد مجالاتها المختلفة المتنوعة ، ولذا اراد في اول الامر ان ينخرط في سلك الرهبنة ، ثم اتجه الي الفن لكي يصبح رساما مصورا ، وانتقل منه الي التاريخ ، ولكنه لم يفلح في أي من هذين الميدانين . وكما يقول هو نفسه في ذلك ان رغباته الجنسية المتأججة منعته من الرهبنة ، بل ودفعته دفعا الي الزواج ، كما ان ملكاته وقدراته الفنية المتواضعة لم تكن تؤهله في الرسم والتصوير ، كما انه لم يكن يتمتع بقوة الذاكرة التي يحتاج اليها المؤرخون ولذا اتجه في نهاية الامر الي الفلسفة وحصل فيها علي درجته الجامعية العليا من الايكول نورمال سوبيريو (مدرسة المعلمين العليا) عام ١٩٥٨ ثم علي دكتوراه الدولة من السوربون عام ١٩٧١ وهو في السابعة والاربعين من عمره ، وكان يميل الي فلسفة هيجل وهوسرل وهايدجر ، كما كان مغرما بكتابة الشعر .

وقد اشتغل جان فرنسوا ليوتار بتدريس الفلسفة في المدارس الثانوية بفرنسا لسنوات عدة ، ورحل اثناء ذلك ومعه عائلته الي الجزائر للتدريس ، وظل هناك عامين ١٩٥٠،١٩٥٢ وكانت تجربته في الجزائر عاملا مهما في تشكيل ما يسميه هو نفسه (ضميره السياسي)، اذ شاهد هناك عن قرب آثار الاستعمار والتفرقة والفقر ، ودفعته هذه التجربة إلى الانضمام إلى الجماعة المعروفة باسم (الاشتراكية او البربرية) أي الهمجية والتخلف والانحطاط ، وهي الجماعة التي انحلت عام ١٩٦٦ . وكان لذلك أثره في توجيه السياسي بحيث تعاطف وتجاوب مع حركة الطلاب والعمال في باريس عام ١٩٨٦ . كذلك

عمل لسنوات طويلة (حوالي عشرين سنة) في عدد من الجامعات الفرنسية لتدريس الفلسفة وانتهي به الامر الي ان يصبح استاذا متفرغا بجامعة باريس الثامنة ، كما اصبح عضوا بمجلس الكلية الدولية للفلسفة ، وذلك كله إلي جانب عمله لفترة من الفترات بتدريس اللغة الفرنسية في جامعة كاليفورنيا في ارفن بالولايات المتحدة ، ومنها انتقل الي تدرسي الفلسفة واللغة الفرنسية بجامعة ايموري في اتلانتا عام ١٩٩٥ . وقد هاجمه مرض السرطان في السنوات الأخيرة ، ولكنه ظل محتفظا بقواه العقلية وبإنتاجه الفكري إلي أن توفي ليلة ٢٠-٢١ ابريل من عام (١٩٩٨) .

وليس من السهل فهم كتابات ليوتار ، كما انه ليس من السهل قبول بعض أفكاره ، ولكنه كان يؤازر الدعوة إلي الاختلاف والتعدد في كل المجالات النظرية ويحارب في غير هوادة النظريات والمناهج العامة الكلية أو الشمولية ويؤكد التغاير بين أنواع الخطاب المختلفة ، وان لكل منها قواعده ومعاييره ومناهجه الخاصة ، كما أن للأحكام النظرية والعملية والجمالية استقلالها وقواعدها ومحاكاتها المتميزة ، كما يرفض الأفكار المتعلقة بإمكان قيام نظرية كلية شاملة أو أساسية أو وجود منهج أو مجموعة من المفاهيم تتمتع بسلطة فائقة في العصر الحديث ، فإن ذلك يرجع إلي إسناده إلي قوة وفاعلية ما يسميه ليوتارد أحيانا بالأساطير ، أحيانا أخري بالحكايات والقصص العليا او ما وراء الحكايات أو (الميتاحكايات) وقد شغل ليوتار نفسه بمحاولة الكشف عن هذه الأساطير وتحليلها وفحصها ، وكان يقصد بالميتاحكايات التفسيرات والتكنولوجيات الميتافيزيقية العليا المسيطرة في تاريخ الجنس البشري . وقد ميز ليوتار علي الخصوص بين ثلاث من تلك الميتاحكايات وهي العلم االوضعي باعتباره مفتاحا للتقدم البشري ، علي ما يقول ماخ، وهرمينوطيقا (المعني) باعتبارها مفتاحا للتكوين الذاتي البشري علي ما يذهب همبولت والمثالية الالمانية ، والصراع الطبقي كمفتاح لخلاص الجنس البشري أو الإنسان علي ما يقول ماركس . الا ان هذه الميتاحكايات او الاساطير الثلاث قد ظهر فسادها علي الرغم من كل ما قدمته من قضايا ونظريات عامة وكلية وشاملة ، وهو الشمول الذي يرفضه ليوتار وفلاسفة ما بعد الحداثة ويقفون منه موقف التشكيك والمعارضة . فمشروعية المعرفة في مجتمع ما بعد الحداثة تتم عن طريق امور اخري بعد ان فقدت هذه الاساطير مصداقيتها ، ولم تعد هناك في نظر ليوتار أي اسطورة او قصة او حكاية عليا مسبقة ، كما لم يعد هناك أي صورة واحدة او صيغة واحدة للخطاب يمكن ان تقوم وتعلو وترتفع فوق غيرها من الصور او الصيغ كما انه م يعد شكل واحد للمعرفة يمكن اعتباره اساسا لبقية اشكال المعرفة الاخري ، وانما هنالك بدلا من اشكال وانواع وصيغ متعددة لما يسميه (الالعاب اللغوية)، وهو مصطلح مستمد من كتابات فتجنشتاين المتاخرة، وتقوم فكرة ليوتار علي أساس انه لكي نعرف معني كلمة او عبارة ما فلابد من ان نعرف طريقة استخدامها وكيف تؤدي دورها في التفاعل بين الناس . وعلي ذلك، فليس هناك لغة عليا (او متعالية) واحدة يمكن ان تضم كل أشكال وألوان العبارات والتعبيرات وتؤلف خلفية أو أرضية لها كلها . وإذا كان العلم يصدر أحكاما

وتعبيرات معرفية ، فان هناك انواعا اخري كثيرة من التعبيرات تخرج عن نطاق العلم التعبيرات الادائية ، فحين يعلن رئيس جامعة - مثلا- ان العام الدراسي قد بدا ، فان هذه العبارة تؤلف تعبيرا أو حكما معرفيا ، وانما هو تعبير عن فعل ادائي فحسب . وعلي ذلك فان قواعد وشروط الخطاب ليست مقررة سلفا ، وانما هي تظهر وتتضح اثناء الحديث نفسه . لذا فقد يكون من التعسف محاولة اقرار نوع وفرض نوع واحد و شكل واحد من أشكال الخطاب او التفكير ، وليوتار يصف مثل هذه المحاولات بانها (شمولية) او حتي (ارهابية) خليقة بان تقابل بالرفض لانها تهدف الي تحطيم الاخر . وخلاصة هذا كله ، هي عدم وجود أي معيار كلي مطلق للصدق ، وان ما بعد الحداثة تؤلف من الناحية المعرفية او الحركة الاخيرة في "الحرب ضد الشمولية " والكلية والعمومية التي كانت تسيطر علي الفكر الغربي الحديث حتى منذ ما قبل أيام ماكس فيبر .

الظاهريات أم ما بعد الحداثة :
نهاية البداية أم بداية النهاية ؟

د. حسن حنفي[*]

العجيب ان يكتب ليوتارد أحد ممثلي ما بعد الحداثة " الظاهريات " وفرق بين الظاهريات كنهاية البداية وما بعد الحداثة كبداية النهاية . فالظاهريات حركة إصلاحية للفلسفة الغربية ، تميزها بين الموت وفقدان الحياة والبعث كالفينيق الذي يبعث من الرماد وفقدان الحياة وكما عبر عن ذلك هوسرل في نهاية أزمة العلوم الأوربية" (**).

هل أراد ليوتارد تقديم الظاهريات إلى الجمهور في سلسلة شعبية " ماذا اعرف "؟ وبالتالي تتحول اصعب الفلسفات لغة ومصطلحا وأسلوبا إلى تيار شعبي عام ، من النخبة إلى الجماهير ، من الخاصة إلى العامة ، ومن ذهن الفيلسوف إلى الحياة اليومية أم انه تشبث بأخر أمل في الفلسفة الأوربية مازال يحرص علي عالم الماهيات والباحث الأفلاطوني ضد نزعات الشك ، والتجريبية ، والوضعية من جانب أو الصورية والتجديد والفراغ من جانب أخر ؟ هل وقع ليوتارد في حيرة بين التشبث بنهاية البداية . والعودة إلى الذات والبحث في الأنا الخالص من ناحية وبين الاستسلام لروح العصر في العدمية واللا أدرية ونقد العقل والقانون والنظام والعلم وكل ما بناه الغرب منذ بداية العصور الحديثة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة ؟ هل أراد ليوتارد أن يدحض منهج العصر الذي ساد منذ النصف الأول من القرن العشرين منذ " بحوث منطقية " ١٩٠٠-١٩٠١أم أنه أراد أن يستسلم لروح العصر هل أراد ليوتارد أن يعيد البناء كما فعل بيكون في "إعادة البناء العظيم" أو ديكارت في "التأملات" أو كانط في " نقد العقل الخالص" وإعادة اكتشاف الأنا الترنسندتالي وكما فعل هيجل في ظاهريات الروح " واصفا الوعي المتحقق علي التاريخ وكما أكمل هوسرل في العود إلى ديكارت في " تأملات ديكارتية " باحثا عن نقطة البداية أو البداية الجذرية التي منها يعاد بناء العلوم الأوربية أم انه أراد هدم ما أفرزه الوعي الأوربي من عقل وعلم وإنسانية كما تفعل ما بعد الحداثة ؟ هل أراد أن يعود إلى ما بعد الحياة والمعيش والشعور الذي ينطلق نحو موضوعه والي عالم ما قبل الحمل المنطقي ، إلى الأشياء ذاتها في الشعور كما تحاول الظاهريات أم انه أراد الاستمرار في فقدان الحياة وإسقاط الوجدان ووداع العقل والبداية من الصفر كما تفعل ما بعد الحداثة؟ ، ربما أراد ليوتارد ممارسة التفلسف بمناسبة الظاهريات ، حنينا إلى الماضي القريب ، تعويضا عن عالم ما بعد الحداثة حيث يغيب المعني والقصد حتي يشبع في نفسه الحاجة إلى التأمل والبحث عن الزمن المفقود .

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

(**) J.F. Lyotard : La phenomenologie que sias-je ? P.U.F paris . 1954

تحدث ليوتارد أولا عن عالم الماهيات " باعتباره العالم الجديد الذي حاول هوسرل إثباته وكشفه من اجل إنقاذ الوعي الأوروبي من نزعته الوضعية والتجريبية والحسية والنفسية والجسمية واللاإرادية والنسبية وباختصار العدمية التي بشر نيتشه بقدومها . وهي ماهيات متداخلة في دوائر تتعمق وتتسع ، من ماهيات عالم الأشياء إلى ماهيات الوجود الصوري من العالم الطبيعي الحي إلى العالم الإنساني إلى العالم الخالص الذي تتوحد فيه المعرفة بالوجود وكما عرض هوسرل في الجزء الثالث من " الأفكار " في نظرية الإيضاح فقد وضع هوسرل عالم الأشياء الذي تغرق فيه الوضعية بين قوسين في قاعدة " الرد " وكما عرض في الجزء الأول من " الأفكار ". كما حاول تكوين العالم كتجربة حية في الشعور في القاعدة الثانية " التكوين " في الجزء الثاني من " الأفكار " أعاد هوسرل اكتشاف الذات الترنسدنتالية التي ضاعت في النزعة النفسية الجسمية في المذهب التجريبي عند لوك وهيوم والذي لم يستطع كانط التخلي عنها والتخلص منها . فقد جعلها مجرد قوالب فارغة تملؤها الحساسية الخارجية والداخلية بطريقة الصورة والمادة . في حين اكتشف هوسرل عالم القصدية ، الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع بين صورة الشعور ومضمونه ، بين الكوجيتو " والكوجيتانوم " بين " النويز " و" النويمم " من أجل رفع العالم من مستوي المادة إلى مستوي الشعور و إنزال الذات من مستوي القوالب الفارغة إلى عالم الحياة ، والتحول من السكون إلى الحركة ، ومن السلب إلى الإيجاب ، ومن الاستقبال إلى الإرسال ، ومن الأخذ إلى العطاء . وقد حاول هيجل ذلك من قبل علي نحو رومانسي أسطوري ، خيالي شعري ، غامض مشتبه . و أعاد هوسرل المحاولة بروح ديكارت الحدس والعقلانية ، والوضوح والتميز .

لقد أراد هوسرل اكتشاف منطق العلاقة كما هو الحال في المنطق الحديث ، في مقابل الجواهر ، المنطق القديم فليست القضية هي الذات والموضوع ، رد الذات إلى الموضوع كما هو الحال في الحسية التجريبية أو رد الموضوع إلى الذات كما هو الحال في المثالية الصورية بل العلاقة بينهما في القصدية . فالشيء إحالة الشيء يتجه نحو الشعور ، شعاع من الخارج إلى الداخل ،والشعور يتجه نحو الشيء ، شعاع من الداخل إلى الخارج حتى يتم الإدراك بتقابل الشعاعين معا ، في نظرية الشعاع المزدوج في " بحوث منطقية "، يرفع هوسرل المنطق من ادني إلى اعلي من المستوي النفسي إلى مستوي الشعور الخالص. وفي المنطق الصوري والمنطق الترنسدنتالي " وينزل هوسرل المنطق من المستوى الصوري إلى المستوي الشعوري وفي " التجربة والحكم " يؤسس هوسرل المنطق ابتداء من التجارب الحسية السابقة علي الحمل المنطقي من أجل العودة إلى الأشياء ذاتها و إعادة اكتشاف العالم كتجربة حية في الشعور بعد وضعه بين قوسين " كعالم مادي ورؤيته في الزمان بعد استبعاده من المكان ، ووضعه في " الجواني " بعد إخراجه من البراني وقد استأنف هوسرل في ذلك جهود دلتاي وبرنتانو في " الإحساس الداخلي بالزمان " في ١٩٠٥ وفكرة الظاهريات في ١٩٠٧ ومن ثم يعيد هوسرل إلى الوعي الأوربي وحدته بعد أن بدأ منقسما

علي نفسه منذ ثنائية ديكارت رتق الفتق بتعبير الصوفية ، وقضى على اغتراب الذات عن ذاتها وضياعها في العالم ، المادة الساذجة ، عالم الصورة الفارغ . ويشير إلى الطريق الثالث الذي يخرج من ثنائية العصر الحديث منبئا ببداية جديدة تقوم علي التكامل والتوحيد وليس علي التفريق والتشتيت ، من الكل إلى الأجزاء ، من الظاهريات إلى ما بعد الحداثة .

ثم تحدث ليوتارد ثانيا عن الظاهريات والعلوم الإنسانية من اجل إنقاذها من مادية العلوم الطبيعية و صورية العلوم الرياضية . واختار ثلاثة علوم : علم النفس وعلم الاجتماع ،وعلم التاريخ . لقد استطاعت الظاهريات أن تنقذ الأنا الخالص من براثن " السيكوفيزيقا " في علم النفس " وان تعيد إلى الذات إلى ذاتها عن طريق الاستبطان وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل ، واكتشاف عالم الشعور الخالص والتجارب الحية ، وتجاوز عالم الرموز وفكها بعد أن توسطت بين العقل والعالم تستر ولا تكشف ، تبعد ولا تقرب تحجب ولا تظهر . وهو الطريق الذي سار فيه هيدجر في الحقيقة باعتبارها كشفا . يعود هوسرل إلى حكمة سقراط الأولى اعرف نفسك بنفسك " والتي استأنفها اوغسطين " في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة " والتي أعاد ديكارت إثباتها في بداية العصور الحديثة في "أنا أفكر" و كانط في " الأنا الترنسدنتالي و هيجل في ظاهريات الروح ، وهي عودة إلى عبارة المسيح ماذا لو كسبت العالم وخسرت نفسك ؟

وفي علم الاجتماع استطاعت الظاهريات ان تؤسس علم الاجتماع الوصفي الذي يفرق بين التفسير والفهم بين الشرح والرؤية مؤسسا بذلك علم الهرمنطيقا وهو تطبيق للظاهريات في النص . وأنقذت العلوم الاجتماعية الموازية مثل الانثربولوجيا من براثن الوضعية الاجتماعية فالظواهر الاجتماعية ليست أشياء أو موضوعات أو إحصائيات كمية بل هي ظواهر حية يدركها الشعور بالحدس الداخلي ، وعلاقات بين الذوات يحللها هوسرل في التأمل السادس من " تأملات ديكارتية" .

فالشعور ليس محايدا بل يضع موضوعاته . واليقين ليس في تطابق الحكم مع الواقع كما هو الحال في العلم بل تطابق التجربة الشعورية بين الأنا والآخر في تجربة مشتركة ثم تطابقها مع عالم المناطق الانطولوجية العامة.

وفي علم التاريخ أسست الظاهريات علم التاريخ الظاهرياتي استئنافا لدلتاي وتطويرا للوعي التاريخي .وميزت بين التاريخ والتاريخانية ، التاريخ المادي والوعي بالتاريخ ، المادية الجدلية في الماركسية و استدعاء الذاكرة في الوعي الخالص . بل أن الظاهريات في أواخر عهدها وكما وضحت في مخطوطات K تحولت إلى ظاهريات حضارية أو " علم اجتماع الثقافة " كما يقول ليوتارد. وفيها خرج علم الاجتماع الوصفي عند تونيس وماكس شيلر وجيرفيتش . الظاهراتية فلسفة في التاريخ تعيد قراءة الماضي في الحاضر ؛ الحاضر في الماضي . فالحقيقة تتقدم وتكتمل في الثمار ، وتراجع وتعود إلى الجذور . وهو ما اسماه برجسون " ثراني الحاضر في الماضي ": فالمسافة بين هيجل و هوسرل ليست بعيدة . انما

الفرق في روح العصر بين الرومانسية كرد فعل علي كانط والعقلانية عودا إلى ما قبل كانط عند ديكارت . لقد تطور هوسرل منذ " فلسفة الحساب " و" مفهوم العدد" ونقد النزعة الصورية دفاعا عن النزعة النفسية في الرياضيات إلى " بحوث منطقية " في نقد النزعة النفسية الجسمية دفاعا عن المنطق الخالص إلى " الأفكار الموجهة لتأسيس فينومينولوجيا وفلسفة ترنسندنتالية حيث يكتشف عالم الماهيات والمثل الأفلاطونية الي " التجربة والحكم " عندما يعود إلى عالم الأشياء ذاتها . ومن هذه الرحلة الرابعة والأخيرة و أخرجت الانطولوجيا الظاهراتية " عند هيدجر وسارتر أو " الظاهريات الانطولوجية " عند ميرلوبونتي وجابريل مارسيل وياسبرز . فهل استانف ليوتارد في ما بعد الحداثة هذا التطور معيدا اكتشاف العالم أم إنها غرقت فيه فلم تعد تر شيئا من ماضي الحداثة ؟ تاهت في الأجزاء فلم تعد تر الكل السابق عليها . وتركت ذلك للعولمة التي ثمنها تفتيت العالم وتنازل الفلسفة عن دورها .

ليوتارد والإرث اليساري للنيتشويه

جمال مفرج(*)

لا شك ان النتشويه خصم فعلي وخطير للماركسية . والماركسيون ، كما يقول الناقد الروسي الشهير ستبان أدويف ، لم يعبروا قط عن مزاعم في " ميراث " نيتشوي " كائنة ما كانت هذه المزاعم . ولذلك فان كل محاولة " للجمع " بين الماركسية والنيتشويه أو " فتح " الماركسية أما التيار الأيديولوجي هي محاولة غريبة عن الطريقة النقدية الماركسية [1] فهل نعتبر محاولة ليوتارد للدفاع عن نيتشه محاولة غريبة ؟

إن الماركسية جابهت الاندفاعية الجديدة للمدافعين عن النتشويه ، ولكن نيتشه اجتذب حلقة عريضة من الماركسين إلى النتشويه فكان لها معجبون متحمسون من بين المنظرين اليساريين البارزين . ولقد اجتذبتهم النتشويه بتوجهها المناهض للحضارة البورجوازية ، وبوصفها التظاهره الألمع للازمة المتعاظمة في النمط الراسمالي في الإنتاج الذي يترافق بانحطاط في القيم كان ليوتارد Lyotrd أحد هؤلاء اليساريين الذين اجتذبتهم النتشوية . لقد كان نيتشة ، في نظره ، أهمية استثنائية ؛ فهو قد قدم خدمة لا تقدر عندما بين الوهم ، الذي هو في قلب الحضارة البرجوازية . وهو وهم عبر عنه بكلمة " الانحطاط " .

أن انحطاط الحضارة البرجوازية ، أو الغربية ، يشكل الموضوع الرئيسي لاهتمام نيتشه . ويحاول ليوتاردد بعد سبعين سنة من وفاة نيتشه التفكير في نفسه الظاهرة ، ويستخلص من مشاهدة انحطاط الحضارة البرجوازية وانهيارها نتائج لا تختلف عن النتائج التي استخلصها نيتشه فهو يقول : " يجب التفكير في فكرة الانحطاط باتباع الخط الذي رسمه نيتشة في مسودات إرادة القوة (صيف ـ خريف ١٨٨٩ " [2]

ينطلق ليوتارد في تحليله لظاهرة الانحطاط من أفكار نيتشه عن العدمية التي آلفها قبيل نهاية حياته الواعية يقول ليوتارد " يوجد فعلا ، كما يقول نيتشه ، انحطاط للمجتمعات مماطل ومتمرد . انحطاط لا يأخذ أو مسارا خطيا أو إيقاعا متواصلا . وهذا الانحطاط هو شريك للعدمية ومتواطئ معها في تهديم القيم ، قيمة الحقيقة . وهناك ، من جهة أخري ، انحطاط مرافق لهذا الانحطاط ومعاصريه له ، يعمل علي تأسيس قيم " جديدة " . وهكذا لدينا ،من جهة عدمية مرعبة ومؤثرة ، لا شئ يمتلك فيها قيمة ، ولدينا من جهة أخرى عدمية فعالة تقول، لم يعد لأي شئ قيمة ؟"[3] .

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة قسنطينة بالجزائر .

إن ليوتارد كما يبدو ، لا يعالج إشكالية العدمية أكثر مما فعل نيشه، فهو يقسمها مثله إلى قسمين : فثمة نزعة عدمية للضعف ، و أخرى للقوة ، الأولى منفعلة متعبة ، والثانية فاعلة وقصوى وهذا المعني المزدوج للعدمية هو شئ تفرد به نيتشه . فهو ، كما يقول كامو، لم يفكر في العدمية ليشيد بها ويقدر الوجه القدر التي ستكتسبه رؤية دمار شامل بل ليتجنبها ويحولها نهضة وانبعاث [٤]

هذا علي مستوي مراحل العدمية وأطوارها ، بالنسبة لمعناها ، فان ليوتارد لا يتجاوز نيتشة بل يقف علي أرضيته ويستعير مباشرة تعريفه للعدمية . فهو يعرفها بأنها المرحلة التي ننتهي فيها إلى الاعتراف بأن " لا شئ يمتلك قيمة " أو المرحلة التي " لم يعد أي شئ فيها يمتلك قيمة " . إن هذا التعريف يقوم فقط باختصار تفسير نيتشه للعدمية باعتبارها حالة سيكولوجية ، وهي الحالة الوحيدة التي توقف عندها ليوتارد . يقول نيتشة ." العدمية باعتبارها حالة نفسية ، تحل في المقام الأول عندما نجد في كل حادث "معنى" معينا بينما هذا المعنى غير موجود ... وتأتي ، في المقام الثاني ، عندما أفترض الإنسان وجود نوع من "الكلية" وسياق منطقي ، ونظاما في كل حادث .. ولكن هذا "الكل" المزعوم لا وجود له في الواقع ! .. وللعدمية مظهر ثالث وأخير .. فبعد أن يتوصل الإنسان إلى اكتشاف هذين الأمرين .. لا يبقى أمامه سوى إدانة وجود الصيرورة هذا .. فيذهب ساعيا وراء عالم آخر غير هذا العالم ، يعده العالم الحقيقي لكنه سرعان ما يكتشف أن هذا العالم الآخر لم يبن إلا بحاجات نفسية ، وبأن لا شئ يسمح له بهكذا بناء . وعندها ينشأ الشكل الأخير للعدمية ، الذي يتضمن عدم الإيمان بعالم ميتافيزيقي [٥]ويخلص نيتشه ، بعد تحديد المراحل الثلاث للعدمية، إلى النتيجة التالية : "إن الإحساس بغياب القيمة يظهر عندما يفهم بأن طابع الوجود، في مجمله ، لا يمكن تأويله بواسطة مفهوم "الغاية" ولا بمفهوم "الوحدة" ولا بمفهوم "الحقيقة" .. باختصار إن مقولات "غاية" و "وحدة" و "وجود" ، التي عن طريقها أعطينا للوجود قيمة ، ها نحن الآن نسحبها منه ـ ومن الآن فصاعدا يبدو العالم بدون قيمة" [٦].

هذا وبعد أن يستعير ليوتارد مقولات نيتشه الخاصة بالعدمية ، ينتقل إلى تحليل الوضعية الحقيقية للعلم الحديث ، التي يبصر فيها مظهرا من مظاهر الانحطاط وحلول العدمية . ويستهل بيانه لوضعية العلم بقوله : "الانحطاط هو عودة الايمان ..إن قيمة الحقيقة، التي زعزعت ، لا زالت تقاوم من خلال خطاب العلم .. وبعض العلماء لا يترددون في تقديم "العلم" كمبرر الوجود الوحيد الذي يبقى حيا عقب انهيار القيم ، وهم ، بالتالي ، يعلنون عن ترشيحهم لخلافة الاكليروس (الكهنة)" [٧] إن صورة العلم عند ليوتارد ، هي صورة قاتمة كما نرى . فالعلم الذي كان يبدو أنه تخطى مفهوم الحقيقة المطلقة ، عن طريق هدم نقطة الارتكاز التي يرتكز عليها هذا المفهوم، التي هي "المطلق" أو "الله" أو "المثل" ،

والانتصارات التي كان يبدو أنه حققها على المثال الزهدي ، ها هو يكشف أخيرا عن وجهه الحقيقي : إن العلم لم ينتصر على الحقيقة المطلقة وعلى الكهنوت لأنه أشد أعوانهما تخفيا.

إن هذا "الترميم للإيمان من خلال العلم" ، كما يقول ليوتارد ، لاحظه هذا الأخير عند نيتشه في الفقرة ٣٤٤ من "العلم المرح" ففي هذه الفقرة يقول نيتشه: "إن اعتقادنا في العلم لا يزال وسيبقى مرتكزا على اعتقاد ميتافيزيقي ، - وأننا نحن الذين نبحث اليوم عن المعرفة ، نحن الذين هم دون إله وضد الميتافيزيقيين ، ما نزال نستمد نارنا من الحريق الذي أشعله اعتقاد ألفي سنة ، هذا الاعتقاد المسيحي الذي كان أيضا اعتقاد أفلاطون ، الاعتقاد بأن الإله هو الحقيقة ، بأن الحقيقة إلهية ..." (٨)

إن ليوتارد يفسر هذه الفقرة ، التي يطور منها أراءه الخاصة ، بأن العلم ، الذي هو مدرسة للشك ، لا يؤمن بأي شئ ، ومع ذلك يبقى فيه شئ ما، هو المثال الزهدي العلمي . وأما الحذر ، الذي يفتخر العلم بأنه أهم صفاته ، فإنه يتضمن فعلا وثوقيا ، يتجدد في كل مرة في غاية العلم التي هي المعرفة والسيطرة . إن الوثوقية ، التي ينكرها العلم ظاهريا ، تتنكر في زي روح نقدي ، ولكنها تكشف عن قناعها عندما تثبت العمل والفكر في الإيمان بأن الحقيقي هو أهم شئ(٩) . ويبصر ليوتارد في أفكار أفلاطون منشأ هذا الضلال الذي أمتد إلى آلاف السنين ؛ فمن كتاباته استمد الغرب الاعتقاد بأن هناك حقيقة يجب معرفتها . وبمعنى آخر ، عن طريق أفلاطون أصبحت الحقيقة ومعها العلم أيديولوجية أفلاطونية (١٠).

إن هذه اليقينية أو الوثوقية الفلسفية المنحطة ، التي يبدو أن العلم استعارها من أفلاطون ، كانت هدفا لحملة عنيفة من جانب نيتشه أيضا . فلقد انتهى نيتشه من تشخيصه لحالة العلم الحديث إلى أن هذا الأخير يواصل الفكر الميتافيزيقي الأفلاطوني في الاعتقاد في القداسة المطلقة للحقيقة ، والإيمان في العقل ، والاعتقاد ان الوجود معقول وخاضع للمعرفة، وأن المعرفة تضمن السعادة . ونفس هذه العلاقة بين العلم والميتافيزيقا يلحظها نيتشه بين العلم والدين ، فالفروض ة الأولية التي يرتكز عليها العلم هي فروض الدين . ان العلم مثله مثل الدين ، مقاد بواسطة غريزة الامن ، وهي غريزة تنم عن الضعف ولذلك نجد العالم بحاجة إلى الايمان ، لان الأيمان مشتهي في المكان الذي تنعدم فيه الإرادة . أن تلك السمعة يمتلكها العلم ويفتخر بها ويدعيها ، ويشتهر بها ، وهي تدمير الإيمان ، ولا يمتلكها إذن . بل هو هو مبني علي الإيمان ، وبحاجة إليه وهذه الحاجة تنقل الي الجماهير عبر مظاهر علمية. وإذا كان الإله المسيحي قد غاب اليوم عن عالمنا ، فان العلماء لا يكفون ، في نظر نيتشة ، عن خلق الآلهة كل يوم من مثل " مادة "و" طاقة " و" غاية " الخ . انه بعد " موت الآله " ، لا يزال ظله يمتد ، في نظر نيتشة ، فوق حياتنا لان المستندات الأخلاقية للميت أعيد

استعمالها ونسب الي حقائق العلم . وهنا ينتهي نيتشة إلى إننا لازلنا تحت سيادة العلم ورعين وأتقياء "(١١)

وبعبارات اخري ، لم ينتصر العلم علي الدين . ولم يتناقض مع الراي الذي يحاربه ، وذلك لانه لا يمتلك الارادة لكي يكون نقيضا للمثال الزهدي كما يدعي :" وانه لازال بعيدا عن الاستقلالية التي تمكنه من الاضطلاع بهذه المهمة ، لانه هو نفسه بحاجة إلى قيمة مثلي، إلى قدرة مبدعة للمثل يقوم علي خدمتها وتمنحه الإيمان بذاته إذ انه ، بذاته ، لا يخلف أية قيمة . علاقاته مع المثال الزهدي لا تتصف بالتناحر ، بل قد يميل المرء لاعتباره بمثابة قوة التقدم التي تحكم التطور الداخلي لهذا المثال ..... وهذا ما يجعل منهما بالضرورة حليفين، بحيث اننا اذا افترضنا منهاضتها ومكافحتها ، فان الصراع لا يمكن ان يتم إلا ضدهما معا... (فاذا) سعي المرء الي تقدير قيمة المثال الزهدي فانه مسوق بالضرورة إلى تقديم قيمة العلم "(١٢)

بمثل هذه الطريقة يصبح الانحطاط الحقيقي اخطر عندما يصيب العلم ، الذي يصبح من جراء ذلك نوع من الكليانية أو النظام الشمولي الذي يبغي السيطرة (١٣)ولذلك يقوم كل من نيتشه و ليوتارد بالدعوة للإسراع بالانحطاط إلى نهايته لأن هذا الاسراع هو وحدة الكفيل بتجاوز العدمية وبتخليص البشر . وإذا كان نيتشه يرى أن هذا التجاوز يتم بالانتقال من العدمية السلبية إلى العدمية الفعالة ، وهي التي تبدو تعبيرا عن العودة الدائمة وإرادة القوة، فإن ليوتارد لا يتميز عن هذه الدعوة الخاصة بنيتشه . وهكذا يقول : "يجب الاسراع بالانحطاط إلى نهايته بتبني وجهة نظر العدمية الفعالة ، وعدم التوقف عند الكشف المثبط لتحطيم القيم ... إنه علينا الذهاب دائما إلى الأمام في الإلحاد ، والصراع ضد عودة القيم . فلنذهب بسرعة وبعيدا في هذا الاتجاه ... نحن الذين ندعي أننا مثقفون ، ويساريون أيضا(١٤).

ولكن يبدو أن ليوتارد ، رغم هذه الدعوة للذهاب بعيدا ، يخفي نقد نيتشه الصارخ للاشتراكية ، ويزعم أن العدمية في القيم فقط ، وبالضبط قيم الرأسمالية . يقول ليوتارد : إن نيتشه يقول أن الذي ينحط هو القيم . ولكن لا أحد فكر ، خاصة في أيام البطالة هذه ، أنها الرأسمالية ما ينحط"(١٥) إن ليوتارد عندما يقول أن العدمية ترتبط بانهيار القيم ينسى ، ربما عن قصد ، أن نيتشه يجعلها ، أيضا ، قضية اجتماعية ، وعندما يقول أن العدمية هي الرأسمالية ينسى أنها ترتبط عند نيتشه بضغط الجماهير وصعود الاشتراكية . إن العدمية تولد من الأسفل بعد ما كانت مرتبطة بالسموات . إنها تولد في أحشاء الجماهير الكادحة المتحركة بغريزة من الحقد القاتل والمدفوعة بغريزة جبارة طافحة بالوعود في سبيل حقوق متساوية . وبعبارات أخرى ، إن الاشتراكية ، في نظر نيتشه ، ليست أحسن حالا من

الرأسمالية . وبالنسبة إليه فان المطالب التي ترفعها الاشتراكية "السعادة القصوى لأكبر عدد من البشر" و "التلبية الأكمل للحاجات الأكثر تنوعا للجمهرة الكبرى من الناس" و "الدولة الخالية من العيوب" والازدهار للجميع" ستتحقق باللجوء إلى العنف ، والمضطهدون في هذا ليسوا افضل من مضطهديهم :" فحين يبرهن الاشتركيون علي أن تقسيم الملكية في المجتمع الانساني الحالي ، هو نتيجة أعمال جائرة واعمال عنف لا حصر لها ، ويرفضون جملة كل التزام بخصوص هذا التقسيم ذي المرتكز الجائز ، فانهم لا يدركون الا جزئية واحدة . فماضي الحضارة القديمة كله مبني علي العنف والاستعباد والخديعة والخطأ ..وان مبدا الجور متمكن من نفوس غير المالكين كذلك ، انهم ليسوا افضل من المالكين وليس لهم أي امتياز اخلاقي ، فقد كان اسلافهم مالكين بدورهم في زمن ما "[١٦] .

أن نيتشه لا يعني بسعادة الاكثرية ، و " الازدهار للجميع " هو ، في رايه ، طوبارية ضد الطبيعة ، بل هو يقلق بالأحرى لمصير الأفراد " الخالقين ، الذين تهددهم الاشتراكية " بالتجريد من الفردية " . فالاشتراكية ، في نظره ، ستدمر الارض التي عليها تنمو الفردية القوية ، أنها ترمي الي تدمير الفرد بلا قيد و شرط :" هذا الفرد الذي يبدو لها ترفا أوجدته الطبيعة دون ان تبرره بحيث إنها تعتقد إنها مدعوة إلى اصلاحة كي تجعل منه اداة نافعة ضمن الجماعة"[١٧] أن نيتشه يتوجه اذن إلى خالقي الثقافة العليا ، أي الاستقراريين ، أما ليوتارد فيتوجه إلى الكادحين والشغيلة . ومع ذلك نجدها يتفقان ويلتقيان في تحديد الجهة التي ينطلق منها المد الأقصى للعدمية ، أي الاقتصاد ، بالضبط في العمل ، أحد ركائز الاقتصاد . والحقيقة أن كلاهما ينطلق من ماركس . فماركس هو الذي أطلق الصيحات التي راحت تحذر حالة الإنسان في نظام الرأسمالية بسبب العمل . فالإنسان في نظره ، لا يوجد إلا كانسان ضائع ومغترب عن ذاته ، كسلعة وكرأسمال : " فما أن يخطر لرأسمال ، بسبب انخفاض الطلب ، علي سبيل المثال ، ان يقلع عن الوجود ، حتي يقلع العامل بدوره عن ان يوجد " ذاته " فيصبح عندئذ دون عمل واحد ، اذ لا يوجد للعامل علي الاطلاق كعامل . ان وجود راس المال هو وجوده وحياته " [١٨]

كان نيتشه يدرك ابعاد الصيحة التي اطلقها ماركس ، كما كان يدرك ان تحليل ماركس الوضعية هو .... الوطأة ، وعجالة العمل لا تترك مجالا لالتقاط الانفاس ، والحياة التي تقوم علي مطاردة الربح وتكره الإنسان بصورة متواصلة علي استخدام روحه حتي الانهاك، والي درجة اصبح يعتبر فيها عمل العبد شيئا قليلا ، واذا ما قورن بعمل العامل" [١٩] . وحتي هذ ا التكريس للعمل يتم ، في نظر نيتشه ، دون ابتهاج للعمل ، ويتساوي في ذلك جميع الناس في البلدان المتحضرة ، ليس سوي وسيلة لا هدفا في حد ذاته .

وان اهمية العمل في نظرهم لا تكمن الا بما يتعهده من اجر ، وخصوصا اذا امن اجرا كبيرا"[٢٠]

ويمثل ليوتارد ، بدوره ، انطلاقا من ماركس ، الانحطاط بمصطلحات راس المال ، ولكنه ينكر أن يكون نيتشة قد وصف الانحطاط باعتباره راس المال ، فيقول :" ان نيتشه نفسه لا يصف هذه الحالة باعتبارها حالة رأس المال. إنه يتحدث عن انحطاط القيم والثقافة ، ولا ينسب الانحطاط إلى رأس المال"[٢١].

هذا وإذا كان ماركس ونيتشه وليوتارد يشتركون في إدانة الابتذال الذي أصاب علاقات العمل فإن ماركس وليوتارد ، على النقيض من نيتشه ، لا يوجهان الاهتمام إلى قيمة العمل أو الأهمية التي تعطي له في المجتمع وحياة الأفراد . يقول ليوتارد : "إنه إذا كان يجب القضاء على الاستغلال والاغتراب الذي يتعرض له النشاط الانتاجي ، فلأنهما يؤديان إلى انتساخ قيمة العمل والإنسان العامل . إن قيمة العمل هي التي أخذت في الأفول . وفي فرنسا افضى تحقيق حديث إلى ان نصف الشباب الفرنسي ، ممن يمثلون جميع فئات المجتمع ، لا يبصر في العمل إلا غاية واحدة هي ضمان البقاء . إنه ينفي عنه كل قيمة خلقية ("إنه شئ حسن أن نعمل") وكل قيمة مثالية للذات ("إنني أحقق ذاتي في العمل") وبمعنى أخر ، فقدت فكرة العمل وستفقد جزءا من قوة تحفيزها ... والنظام الرأسمالي يدمر قيمة كانت تبدو أساسية له والحقيقة أن الرأسمالية ليست بحاجة إلى أن يثمن العمل أو يقوم ... وإنما يكفيها أن العمل موجود"[٢٢].

إن وظيفة العمل الجوهرية التي كان يذكر بها ماركس ، أي باعتبارها أداة لتلبية الحاجات المادية والروحية ، وقيمة العمل التي يود ليوتارد استعادتها ، هي في نظر نيتشه دعوة مغلوطة ، لان الذي يجب الدفاع عنه ليس هو قيمة العمل أو " ثقافة العمل " بل التامل. فلقد صار المرء، في نظر نيتشه ، يخجل من الهدوء ، ويكاد التأمل الطويل يصيبه بوجز الضمير واذا استمر الأمر علي هذه الحاله ، وازداد فقدان السكينة والتأمل ستفضي بنا الحضارة الي همجية جديدة ولذلك فان :" احدي التضحيات الضرورية التي علينا ان نباشر ادخلها علي طبع الانسانية ستكون هي تقوية العنصر التأملي فيها الي حد كبير "[٢٣]

ان نيتشه عندما يرسل صيحات هذه الدعوة ، انما يدعو الي احياء نظام الرق ، حتي يمكن ان توجد طبقة ارستقراطية تنهض علي ايديها الحضارة ، فهو يقول بصريح العبارة :" لا يمكن ان تظهر ثقافة متفوقة الا حيث توجد طبقتان من المجتمع محصنتان ضد بعضهما : طبقة العمال وطبقة العاطلين القادرين علي اوقات الفراغ الحقة ، او بعبارة ابلغ : طبقة تمارس الاشغال الشاقة وطبقة تمارس العمل الحر " .

هذه بعض الاراء حول فكرة الانحطاط عن فيلسوفين كبيرين ، وهي أراء تبين مدي التاثير الكبير الذي لعبه نيتشه في بلورة هذه الفكرة . لقد كان ليوتارد يدرك أن تحليل نيتشه لمشكلة الانحطاط لا يخلو من الصحة ، لكن يسارية ليوتارد كانت تتنافى كلية مع عدمية الاشتراكية التي جاء يعلنها نيتشه ، ولذلك اخفي هذا الجانب الواضح في فلسفة نيتشة ، وابقي مشكلة الانحطاط عند نيتشه في مجال القيم . وهكذا فان ليوتارد لم يكن منطقيا مع نفسه وانحاز انحيازا واضحا ومسبقا ليساريته .

---

(١) استبان اوديف : علي دروب ذرادشت ، ترجمة فؤاد ايوب ، دار دمشق١٩٨٣ ،ص ٣٩٨

[٢] J.F. lyotard : Expedient dans la decadence in "Rudiments paiens ". Collection 10/ 18 union general d' Editions, Paris , 1977, P.199.

[٣] Ibidem.

[٤] البير كامو :: الانسان المتمرد ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات ، ط ٣ ، ١٩٨٨ ، ص ٨٦ .

[٥] F. Nietzsche: Qeuores Philosopiques completes " Automne 1887 – Mars 1888" , t.xiii, traduction P. klossowski. n.r.f, gallimard, 1986, P.242.

[٦] Ibidem.

[٧] Lyoterd : OP. Cit,pp. 119-121.

[٨] نيتشة : العلم المرح ، ترجمة حسان بورقية محمد الناجي ، افريقيا الشرق ، دار البيضاء ، ٢٠٠٠ ، فقر ٣٤٤ .

[٩] Lyoterd: op:cit .p. 120

[١٠] Ibidem.

[١١] نيتشه : العلم المرح ، فقرة 344

[١٢] نيتشه ، اصل الاخلاق وفصلها ، ترجمة حسني قبيسي ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، ١٩٨١فقرة ٢٦

[١٣] Lyotard: Op. Cit, P130.

[١٤] Ibid,P.123.

[١٥] Ibid, P.130.

[١٦] نيتشه : إنسان مفرط في انسانيته ، ج١ ، ترجمة محمد الناجي ، افريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، ١٩٩٨، فقرة ٤٥٢

[١٧] نفسه ، فقرة ٤٧٣

[١٨] كارل لوفيت : من هيجل إلى نيتشه ، الجزء الثاني ، ترجمة ميتشيل كيلو،، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ، ١٩٨٨،ص ٥٠.

[١٩] نيتشه :انسان مفرط في انسانيته ، I، ف ٤٥٧

[٢٠] نيتشه : العلم المرح ، فقرة ٤٢ .

[٢١] Lyotard: Op. Cit, P131.

[٢٢] Ibid. Pp.132-133.

[٢٣] نيتشه :انسان مفرط في انسانيته ، I، ف ٢٨٥.

[٢٤] نفسه ، فقرة 439

ليوتارد والنقد الكانطي للتاريخ

نبيل سعد (*)

ولد جان فرنسوا ليوتارد رائد فلسفة ما بعد الحداثة في فرساي قرب باريس عام ١٩٢٤ ودرس هناك إلى أن حصل علي درجة " الاجريجاسيون " عام ١٩٥٠ . وانخرط في العمل السياسي وكان عضو في مجموعة راديكالية تسمي " الاشتراكية أو البربرية " من عام ١٩٥٤ إلى ١٩٦٤ وكان ينشر مقالات بانتظام في الصحيفة التي تصدرها المجموعة ، ثم كتب في صحيفة pouvoir Quorier - سلطة العمال – ثم قام بالتدريس في جامعات باريس: السربون ونانتار (حيث كان له دور هام في أحداث مايو ١٩٦٨ التي هزت فرنسا وزعزعت حكم الجنرال ديجول أصابته كافة مناحي الحياة في فرنسا بالشلل بسبب إضراب دام شهرا كاملا . وهي الأحداث التي أصبحت علامة فارقة في الحياة السياسية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية والمالية للشعب الفرنسي) كما قام ليوتار بالتدريس في جامعة باريس / فانسان وباريس / سان دوني حتي بلغ سن المعاش عام ١٩٨٧ وهو عضو مؤسس لكلية الفلسفة في باريس ثم أصبح ثاني رؤسائها . وكان أيضا أستاذا زائرا في عدة جامعات امركية:_ جامعة كاليفورنيا / سان ديجو ، وجامعة جون هوبكنز – جامعة لموري – جامعة كاليفورنيا / إرفين حيث أصبح استاذا للفرنسية والنظرية النقدية . وقام بالتدريس ايضا في عدة جامعات المانية . توفي جان فرانسوا ليوتار عن اربع وسبعين عاما ، عام ١٩٩٨ .

كتب ليوتار هذه الدراسة عن النقد الكانطي للتاريخ في ذات الوقت الذي كان يؤلف فيه كتابه " الخلاف " Le differend (١٩٨٣) وهو أهم مؤلفاته . ويقول عن كتابه – الذي نقدمه مترجما لقراء العربية – إن طبعته التي ظهرت في فرنسا عام ١٩٨٦ – أنه أعاد مراجعة نصها الأصلي بالكامل لكي تتناسق مع روح الفكر الذي قاد تأليفه له بين عامي ١٩٨٠ ،١٩٨١ وكان ذلك متزامنا مع إعداده لكتاب " الخلاف " هذه الملحوظة تعتبر ضرورية لتوضيح الأهمية التي أولاها الفيلسوف لكتابه الصغير " الحماسة " فقد أتاح له الفرصة لكي يبلور فيه بعض مضامين ما بعد الحداثة في " نقد الحكم " لكانط وفي تصوره "للجليل".

عنوان الكتاب يشير إلى الحماسة التي أثارتها الثورة الفرنسية (١٧٨٩) في كل مكان . ما معني هذه الحماسة التي عاينها كانط ودرسها ؟ وهل يمكن الحديث عن التاريخ بطريقة واحدة ؟ ماذا لو كان التاريخ – أو ما يسمي تاريخا في حقيقة الأمر خط

(*) كاتب وناقد مصري ، ترجم كتاب ليوتارد "الحماسة" وصدر هذا الشهر بالقاهرة.

يتعرج إلى مالا نهاية دون ان يتوقف ودون ان يتعقد في عقبة كاداء بل انه يعود ويلتف نحو نقطة أخري ليبدأ من جديد ....؟

يتكون التاريخ في هذه الحالة من ملايين الملايين من " الجمل " التي يتعين تبويبها في " عائلات "أو " اسر " من جمل تتباين قواعد صياغتها . ويصبح دور "الناقد " هو ما يؤديه " القاضي " عندما يفصل في الموضوع بان يعلن " هذه هي القضية " أي أن يفصل بين هذه " الجمل ".

يجب أن يكون الحذر هو سمة الناقد الرئيسية عند دراسته للتاريخ وهو يعزل "الجمل" في اسرات في شرك الأيدلوجية ، إن هو أراد أن يجد له معني شاملا . البحث عن المعني يجب أن يكون بحثا عن " علامة " تاريخية ويجب أن يعلن عن انه كذلك فقط وان يكون البحث لدي الجماهير التي تشاهد الأحداث الهامة وليس لدي " أبطال " هذه الأحداث وهم يقومون بأعمالهم الخارقة ويصوغون - عن نيات جليلة - أهدافا متعالية .

بعد مرور اكثر من قرنين علي الثورة الفرنسية والحماسة الذي أثارتها - ولا زالت - في جميع أنحاء المعمورة - يظل النقد الكانطي للتاريخي / السياسي متوقد في حداثته سواء بالنسبة للثورة الفرنسية أو لدي تطبيقه علي عاصرنا في ثورات أخري .

المسألة المحورية التي يطرحها ليوتار هي أن مشكلة الحكم الناقد تعتبر أساسية بالنسبة للمجالين السياسي والجمالي . أنه يعتبر أن "الجليل " عند كانط يسمح بان نتعامل مع التاريخ بالأسلوب النقدي بشرط أن نعترف ونقر أن " تقديم " قضاياه للنقد (بالمعني الكانطي للكلمة) للبت فيها ، له خطوط يجب ألا نتخطاها لكي نحترم خصوصيتها وتفردها وتناقضها ، اخذين في الاعتبار عوالمها الاجتماعية والسياسية، ويقول ليوتار في ذلك : أن فكرة وجود " إدراك عام " sensus communis التي يشير إليها كانط لا تعني ولا تنطوي علي فكرة " الإجماع " consensun، والا فأننا سقطنا في فخ الدوجماطقية وهو ما قام ليوتار بمحاولته في كل أعماله إلا أن أهم ما يميز كتاب (بل كتب) ليوتار هذا ويرفع من أهمية هو قوله : انه كانت قضايا التاريخي/السياسي ، الجمالي لها خصوصيتها فقد استحدث فكرة " الأرخبيل " فتشكل كل مجموعة من القضايا المتجانسة - أو اسر جمل كما يسمبها ليوتار - "جزائر" في البحر الرئيسي (Archipelagos عند اليونان) ويظور فكرته بان يعطي ملكة الحكم مهمة إيجاد ممرات بين الجزر للربط بينها ويقول :" هكذا تصبح كل اسرة من أسرات الجمل مثل الجزيرة وتصبح ملكة الحكم - ولو بصورة جزئية - مثل أسير

البحار الذي يقوم علي هذه الجزائر ويقدم لأحدها ما وجده لدي الأخرى (ولعل لهذه الفكرة صلة - قربت أو بعدت - بفكرة ابن عربي من البرزخ الذي يصل بين التصورات .. ولكن ليس هذا هو المجال لعقد المقارنة التي قد تتطلب بحثا بداية أهم ما يود ليوتارد توضحيه إذن هو أن التاريخ ليس ناتجا لغائية موحدة وانما لغايات عدة غير متجانسة ومعقدة ويتعين علينا احترام خصوصية كل منها . عدم التجانس هذا يناقشه ليوتار باستفاضة هنا ويسحبه بعد ذلك علي العلم والمجتمع وعلي التجربة الجمالية عموما .

وفيما يلي نقدم خلاصة لكتاب " الحماسة "*

١- بالرجوع إلى النصوص الكانطية المتعلقة بالتاريخي / السياسي نلحظ تجاهلا لعقيدة الحق . لماذا ؟ . توجد قرابة بين النقط (محكمة " النقد ، و" القاضي " الذي يفحص مصداقية ادعاءات عائلات الجمل المختلفة والتعبير هنا فنجنشتايني عن قصد) والتاريخي السياسي : إذ يجب علي هذا وذاك أن يصدر الأحكام دون أن يكون لديهما قاعدة الحكم ، وذلك خلافا للقانوني السياسي (الذي يملك قاعدة الحق ، من ناحية المبدأ). وبعبارة أخرى نقول : كما أن النقد عند كانط يجب الا يقود إلى العقيدة (بل إلى النقد) كذلك يجب ألا تكون هناك عقيدة للتاريخي / السياسي . بل ولعل العلاقة هي أكثر من قرابة بل هي مماثلة : والنقد (بالمعني الكانطي) قد يكون هو السياسي في عالم الجمل الفلسفية ، والسياسي قد يكون النقد (بالمعني الكانطي) في عالم الجمل الاجتماعية / التاريخية .

٢- يتحدد النقد عموما بأنه تأملي ولا يتعلق بملكة ما ، ولكن بما يشبه الملكة او " كما لو انه " ملكة (ملكة الحكم ، الإحساس) ذلك لان قاعدة تحديد العوالم الوثيقة الصلة به تتضمن ما هو غير محدود(حرية حركة الملكات فيما بينهما) . انه يحدد مدي قانونية الادعاءات الخاصة "بالمعني" بكل عائلة الجمل (المسماة "ملكة") علي عائلتها من عالم الجمل ("الموضوع "عند كانط ، ولكنه المرسل إليه في كتابي " النقد " الثاني والثالث) إنه يبت في الأمر موضحا بذلك عدم المشاركة بين اسر الجمل المختلفة (تلك الخاصة بالتجريبية والعلوم ، والأفكار، والممارسة). ولكنه "يعثر علي حلول وسط " [1]. وإذا يمكنه - ليس فقط التعرف علي قانونية محلية خاصة بكل أسرة من اسر الجمل - بل يمكنه أيضا أن يقترح"ممرات" بين مناطق موضوعات يخضع كل منها وبالرغم من ذلك لقواعد "لا متجانسة"، نقدم كشفا ببعض الكلمات الدالة علي هذه "الممرات"؛ مثال : نظام / مخطط، رمز ، نموذج ، مثال الشعور او المونوجرام ....

* هذه الخلاصة كتبها لكتابه الذي ترجمناه الي العربية وهو من اصدرات المجلس المجلس الاعلي للثقافة بالقاهرة ٢٠٠١ م

[1] نقد العقل الخالص ☹ أ : ١٧٨١ ، ب : ١٧٨٦) تذكر فيما بعد هنا في الهوامش krv وترجمة فرشيت تريمو ساج وباكو ، الطبعة التاسعة ، باريس puf . ١٩٨٠ ص ٣٩٣ . الترجمات المذكورة تمت مراجعتها وعدلت احيلنا .

٣- نضع كشفا بأسر الجمل المختلفة التي تؤدي دورا في موضوعات المعرفة التاريخية السياسية : وصفية (تجربة) ، شارحة (فهم) ، ديالكتيكية (مثال التأملي و/ أو لعملي) ، أخلاقية (مثال منظم للأوامر العملية "كلية الموجودات العاقلة")غائية فكرة غائية الطبيعة في الإنسان: التقدم)، خيالية (فكرة الخيال : رواية الأصول ، رواية الغايات) . كانط ذاته يكتب عموما بطريقة تاملية (كناقد) في التاريخي - السياسي : اذ يحدد قانونية هذه الجمل التي تقدم هذا العالم ، ويقترح تعاملات ممكنة بينها ، "ممرات" اشارات مختلفة ، تستعاد بفضلها وحدة المسالة التاريخية السياسية ولكنها وحدة غير محددة . لهذا فقد يحدث ان يستجيب نصها (أي تركيبة جملها) لقواعد هذه العائلة من الجمل أو القواعد تلك . وفي النهاية فمهما كانت عائلة الجمل " المختارة " فان هذه النصوص المكتوبة تقدم نفسها علي انها مشاركات في احداث المسالة التاريخية // السياسي (دور الفلاسفة) ضرورة الـ (oeffentlichkeit) : هي إذن حالة مباطنة للعالم الذي تقدمه .

٤- "انسحاب" السياسة قد يصبح في هذه الإشكالية انسحابا لادعاء كاذب طرحته هذه او تلك من عائلات الجمل بأنها وحدها القادرة علي تقديم السياسي كله؛ ومن ثم انسحاب المذهب السياسي أيا كان هذا الانسحاب يمحوه علي الدوام مطلب التوحد منظم بدقة . وهو المطلب الذي يغذيه الرعب والقلق إزاء عدم المشاركة (المسمي تدمير الرباط الاجتماعي أو "إلغاء القانونية"). أن فلسفة السياسي ، أي النقد الحر أو التأمل "الحر" في المسألة السياسية تبدو هي نفسها سياسية فهي تميز بين عائلات الجمل اللا متجانسة التي تقدم عالم السياسة وتستدل علي طريقها بواسطة "الممرات" ("الخيط المرشد" كما كتب كانط) التي تدل علي بعضها البعض

ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس

أشرف حسن منصور (*)

مقدمة:

شهد القرن العشرون العديد من التيارات الفكرية التي شكلت في المشروع الحضاري للحداثة والتنوير الغربي . فقد جاء هذا القرن بالكثير من الكوارث علي أوربا وعلي العالم أيضا مما أدي إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل التي دعي إليها عصر التنوير مثل العقل والحرية والعدالة والمساواة .فمنذ أوائل القرن ظهرت فلسفات متشائمة في التاريخ وأبرزها فلسفة شبنجلر ، الذي راي ان الغرب قد افلس فكريا وان الحضارة الغربية في اضمحلال . وبعد منتصف القرن ظهرت تيارات فكرية تتخلي عن النماذج الكبري التي إعتمد عليها الفكر الغربي طويلا، فظهرت البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية ، وقدمت نقدا جذريا لمفاهيم الذات والوعي الذاتي والتقدم والحرية وفكرة التصال التاريخي ، وحكمت علي الحداثة الغربية بالافلاس والفشل، وصفت موقفها الذي تنظر منه إلى الحداثة علي أنه "ما بعد الحداثة" postmodernity قاصدة بذلك نقد المنظومة الفكرية والثقافية الغربية من موقع خارجي لا يعود إلى أي بدائل تقدها الحداثة

فابتداء من بنيوية كلود ليفي ستروس تم التخلي عن النظرة إلى العقلانية الأوربية علي أنها أعلي شكل وصل إليه العقل وأكثره تطورا . إذ كشف الابحاث الانثربولوجية لليفي ستروس عن العقلانية الكامنة في نظرة القبائل البدائية إلى العالم ، والمحتوي العقلاني للاساطير والبنية المشتركة لكثير منها ، والتي تكشف عن محاولات لتنظيم العلاقة بين الانسان والطبيعة مثلها مثل العلم الحديث ، أو بين ما يبدعه من ثقافة وما يتعامل معه من ظواهر طبيعية . وتم الكشف عن منطق عقلاني يكمن في السحر والطقوس والشعائر في قبائل البدائين يوازي في وظيفته وظيفة التنظيمات الغربية في الحفاظ علي هوية الجماعة وتحقيق التساند الاجتماعي بين اعضائها . وعملت دراسات ميشيل فوكو علي الكشف عن العلاقة الخفية بين خطاب المعرفة ومنطق السلطة في العلوم الإنسانية الغربية، مما ادي إلى رفضه للعقلانية الزائفة التي تظهر بها هذه العلوم . وأدت أبحاث دريدا إلى زعزعة الاعتقاد السائد في كلية العقل وشمولة فيما يسميه بمركزية اللوجوسLOGOCENTRISM .

وفي نفس الوقت الذي كان يتبلور فيه تيار ما بعد الحداثة ، أي فترة الستينات والسبعينات ، كان يتبلور فكر فيلسوف جديد وهو المفكر الألماني يورجن هابرماس الذي يعد ابرز فلاسفة الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت . وهو يعمل منذ أواخر الخمسينات علي تكوين اتجاه نظري جديد يمزج فيه بين الرؤية الشاملة التي تتميز بها الفلسفة وروح التخصص في العلوم الاجتماعية . وتعد نظريته مراجعة شاملة للمواقف التي انتهت إليها مدرسة فرانكفورت بعد الحرب العالمية الثانية ، إذ أن هذه المواقف تتماثل مع تيار بعد

(*) مدرس مساعد بقسم الفلسفة جامعة الإسكندرية

الحداثة في النقد الكلي للعقل والعقلانية الغربية وفقدان الثقة في قيم ومثل التنوير الأوروبي والتخلي عن الماركسية كرؤية لماضي ومستقبل الغرب ، وتشخيص الحداثة علي أنـها عقلانية اداتية instrumental Rationality تمت علي حساب المجتمع وعالم الحياة الاجتماعية . ويتلخص مشروع هابرماس الفكري في الاستعاضة عن المادية التاريخية بنظرية في التطور الاجتماعي تعطي الأولوية لتطور النساق المعيارية وابراز دور كل نسق معياري لكل مرحلة يمر بها المجتمع في تشكيل نظمه السياسية والقانونية ، وذلك كبديل للأولوية التي اعطتها المادية التاريخية للبناء التحتي الاقتصادي في تشكيل البناء الفوقي . يريد هابرماس توضيح ان للمعايير وللعلاقات الاجتماعية منطق خاص في التطور مستقل عن مستويات التطور الاقتصادي التي تمر بها المجتمعات .

وعلي اساس نظريته هذه في التطور الاجتماعي شخص عملية التحديث في الغرب علي انها كانت عقلانية وظيفية وأداتية أدت إلى تطور النسق الاقتصادي والنسق السياسي وذلك علي حساب عالم الحياة الاجتماعية. فهابرماس ينظر إلى العقليةrationalization علي انها نوعين : نوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل الاداتي في مجال الانتاج المادي والادارة ،ونوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل التواصلي communicative action في مجال الاخلاق و الحياة الاجتماعية . كما ان تطور الانساق المعيارية للمجتمعات وتطور وعي هذه المجتمعات بذاتها ووعي الافراد بذواتهم يعتمد علي توسيع نطاق الفعل التواصلي القائم علي اساس التفاعل الاجتماعي والتفاهم المتبادل بين الذوات.

وتعد نظرية هابرماس بمحاولتها لتقديم تشخيص جديد لعملية التحديث في الغرب ، ولاكتشاف صورة اخري من صور العقلنة وهي العقلنة التواصلية communicative rationality بديلا عن تشخيص مدرسة فرانكفورت لعملية التحديث علي انها عقلانية اداتية فقط. وهذا هو ما يجعلها مقابلة لفلسفة ليوتارد وما يقوله عن فشل مشروع الحداثة وافلاسه . ففلاسفة ما بعد الحداثة لم ينظروا الا إلى الآثار السلبية الناتجة عن عملية التحديث الاقتصادي والاداري وبالغوا في تقييم هذه الاثار حتي عدوها سقوطا لمشروع الحداثة . اما هابرماس فيحاول إعادة الثقة في الحداثة الغربية بالكشف عن منطق اخر في التطور يمثل عقلانية تواصلية ادت إلى زيادة العقلنة الاجتماعية في مجال الاخلاق والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديموقراطية وقوانين وضعية ودساتير جمهورية . ينظر هابرماس إلى هذه الإنجازات علي انها تطور حقيقي موازي للتطور في قوي الإنتاج ويكشف عن نموذج أخر في العقلنة ـ ليس وظيفيا اداتيا بل تواصليا اجتماعيا .

ولم يحتك هابرماس بتيار ما بعد الحداثة الا في تاريخ متاخر نسبيا وهو أوائل الثمانينيات وأثمر حواره مع فلاسفة ما بعد الحداثة كتابه الهام " الخطاب الفلسفي للحداثة " الذي أصدره سنة ١٩٨٥ ويتناول فيه بالنقد ليوتارد ميشل فوكو ودريدا وهايدجر وهوركهايمر وأدورنو و كورنيليوس كاستورياديس ، والاختلاف الجذري بين هابرماس وليوتارد لا يظهر في الكتاب فقط بل يتضح بقوة في كل أعمال هابرماس السابقة وهو ما سنحاول توضيحه فيما يلي :

ويرجع السبب في تاخر حواره مع فلاسفة ما بعد الحداثة إلى أن أعمال هؤلاء لم تفعل تاثيرها في المانيا الا في أواخر السبعينات عندما تمت ترجمة اعمال فوكو إلى الألمانية وشدت انتباه المفكرين هناك . وهناك سبب اخر يرجع إلى أن الكتاب الذي حدد معالم مابعد الحداثة ومدي اختلافها عما قبلها وهو كتاب جام فرانسوا ليوتارد "وضع ما بعد الحداثة " لم يظهر الا سنة ١٩٧٩ ، اذ نقد فيه ليوتار مشروع هابرماس الفكري بشدة مما دفعه إلى الرد عليه في مقال سنة ١٩٨٠ بعنوان"الحداثة : مشروع لم يكتمل" modernity:an incomplete project والذي يعد بداية حوار هابر ماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة والذي سيتبلور وياخذ طابعه الفلسفي في كتاب " الخطاب الفلسفي للحداثة"سنة ١٩٨٥.

ويعد نقد ليوتارد لهابرماس في "وضع ما بعد الحداثة " ورد هابرماس عليه وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة تفاعلا وتداخلا بين تراثين فكريين في كل من المانيا وفرنسا : النظرية النقدية وفلاسفة ما بعد الحداثة .كما يعد حوارا من اهم واخصب الحوارات الفكرية في القرن العشرين كانت محاورة نماذج الفكر الغربي ذاته.فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصورا ميتافيزيقيا ، ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم الذاتية Subjectivity علي إنها ما هي الا نزعة انوية Egoism وحفاظ علي الذات self -preservation. وعلى الجانب الاخر دافع هابرماس عن العقل تحت مسمي العقلانية التواصلية ،وعن الحداثة الغربية باعتبارها مشروع لم يكتمل ولا يزال قادرا علي الاستمرار علي الرغم من سلبياته ، وعن الذاتية للحفاظ علي استقلال الذات وانقاذها من الضياع.

وعلي الرغم من ان فكر هابرماس لم تحفزه تيارات البنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة ، إذ ظهرت كل هذه التيارات بعد أن ظهر هابرماس كمفكر مرموق وبعد ان اتضحت معالم نظريته ، إلا أن نظريته هذه بها ما يدفع عنها انتقادات تيار ما بعد الحداثة لكل نظرية تدافع عن مشروع الحداثة . وهذا بالاضافة إلى التيار الذي حفزه فكريا وهو مدرسة فرانكفورت يتشابه واتجاه ما بعد الحداثة كما أعلن هابرماس نفسه في "الخطاب الفلسفي للحداثة" اذ يمارس كل من هوركهايمر وادرنو وماركيوز نقدا شاملا للعقل والعقلانية الأوربية ويفقد ون الثقة في مشروع الحداثة . ونظرية هابرماس التي صاغها بحيث تخرج عن نزعة التشاؤم والعدمية التي اتضحت عند المدرسة، وتعيد الثقة بمشروع الحداثة الأوربية الذي شكت فيه تقف بطبيعتها ضد تيار ما بعد الحداثة حتي قبل ان يتعامل معه هابرماس بالنقد.

-١-

من فلسفة التاريخ إلى منطق التطور الاجتماعي :

يري ليوتارد ان النظرة إلى التاريخ باعتباره تقدما مستمرا نحو الحرية وسعيا نحو التقدم لم تعد تلقي قبولا الان . فقد انتهت الفلسفات التي تصف حركة التاريخ علي انها تسير نحو سيادة طبقة من الطبقات سواء كانت البرجوازية أو البرولتياريا ، أو إلى سيادة جنس من الاجناس أو قومية من القوميات . فقد حكم ليوتار علي كل النظريات العامة في التاريخ بانها ايدولوجيات ،اذ هي مجرد صورة زائفة لا يقابلها حقيقة واقعة. وما تسبغه هذه النظريات

علي التاريخ من اتصال واستمرار في خط واحد هو مجرد وهم ، وهي لا تقوم بذلك الا لتبرير الوضع القائم واضفاء المشروعية عليه.

ومن أهم انتقادات ليوتارد لهابرماس ان نظريته ما هي الا فلسفة اخري في التاريخ أو نموزج سردي metanarrative يحكي قصة تحرر البشرية ورقيها في تقدم اخلاقي . ويقسم ليوتارد النظريات العامة إلى التاريخ نوعين : نوع يحكي التاريخ كتحرر تدريجي للانسانية كلها ، ونوع اخر يحكي التاريخ كزيادة في التفرد individuation وتحرر الفرد من قيوده . والماركسية الأرثوذكسية هي النوع الأول ، اما فلسفة مدرسة فرانكفورت فهي من النوع الثاني اذ تركز علي تحرر وعي الفرد وتخليصه من اغترابه في المجتمع الرأسمالي وحسب هذا التشخيص فان نظرية هابرماس متهمة بكونها وارثة لكلا النوعين من النظريات ، فهي تقيم توازيا بين تطور الفرد الادراكي والمعرفي وتطور المجتمع وتري ان التفرد الحقيقي لا ينتج الا عن وعي جمعي متطور ، أي ان الاشكال الاصلية والاكثر تقدما من التفرد ومن شعور الفرد باستقلاله وكيانه ومسئوليته قائمة علي اساس اشكال أصلية واكثر تطورا من التساند والاندماج الاجتماعي .

والحقيقة ان مشروع هابرماس الفكري به ما يدفع عنه انتقادات ليوتارد ، اذ يقدم رؤية اخري للنظريات العامة في التاريخ . فقد رأي انها سادت في فترة معينة في التاريخ الأوربي وهي التي بدأت بعصرر النهضة وحتي منتصف القرن العشرين . وكانت هذه النظريات فلسفات أو رؤي ونظرات عامة للعالم worldviews تعمل علي تكوين تصور كلي لجماعة أو فئة أو قومية عن هويتها ومكانتها في التاريخ ودورها فيه ، وكانت كذلك تسهم في التساند الاجتماعي بين افراد هذه الفئة واندراجهم جميعا فيها عن طريق رؤية شاملة وتضمهم في متصل تاريخي ، وبهذا الاعتبار حلت محل الدين في العصور الوسطي . فهي اذن ظهرت استجابة لحاجة جديدة إلى تكوين رؤية تاريخية شاملة بعد التحولات التي حدثت منذ ظهور الرأسمالية . فما يميز عصر ظهور الرأسمالية هو نهاية الرؤية الدينية اللاهوتية للعالم . وما يميز فلسفة التاريخ البرجوازية انها صاغت التاريخ في صورة خط متصل من التقدم وزيادة سيطرة الانسان علي الطبيعة وبذلك كانت استجابة لظهور الرأسمالية وما تبعها من زيادة قوي الانتاج . وفي هذا الاطار ايضا نظر هابرماس إلى نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي علي انه تحول لهذه الرؤية نحو اتجاه ثوري يبرز دور قوي الانتاج في تشكيل التاريخ ويجعل من البرولتياريا محك التاريخ واداة التقدم.

ونظرية هابرماس ليست فلسفة في التاريخ الا بمعني انها نظرية في التطور الاجتماعي تحاول توضيح الطرق التي تمت بها عقلنة الحياة في الغرب ، والكشف عن الاتجاهات التي تسير فيها العقلانية الغربية . فهي فلسفة التاريخ بهدف تشخيص اتجاهات عامة كبري في تاريخ الغرب . وقد حكم ليوتارد على فلسفات التاريخ ، البورجوازية منها ، والماركسية ، بأنها ميتافيزيقية ، إذ حاول اضفاء نظام منطقي ونسقي علي الاحداث لتثبت سيرها نحو غاية مثالية، سواء كانت هذه الغاية هي انعتاق البشرية من اسر الطبيعة أو تحرر البرولتياريا . ويوجه هابرماس نقده لهذا الحكم الذي اصدره ليوتارد ، اذ يري ان النظريات

العامة في التاريخ ليست ميتافيزيقية لمجرد كونها عامة أو لطابعها النسقي المبالغ فيه أو لتجريدها وتعبيرها عن التاريخ الانساني في صورة علاقات منطقية ، بل لكونها تنظر إلى نفسها باعتبارها خطاب يحمل في داخله مصداقيته وليس في حاجة إلى محك خارجي ليثبت صحته، ويعتبر نفسه بعيدا عن الاثبات أو النفي التجريبي و يتفادي هابرماس هذا العيب بتاكيد الطابع التجريبي لنظريته ، وانها ليست الا اطار عاما يستفيد من الابستمولوجيا التكوينية عند بياجيه ونظريات دور كايم وهيربرت ميد وبارسونز في اثبات التوازي بين تطور الوعي الاخلاقي عند الفرد وتطور النظرات إلى العالم في المجتمع ، مستعيد بذلك الثقة في الوعي الذاتي الذي وصل إليه الفرد وفي الانجازات الديمقراطية للمجتمعات الغربية.

-٢-

مفهوم الذات:

من الافكار الهامة التي كانت موضع نقد شديد من جانب تيار ما بعد الحداثة فكرة الذات subject باعتبارها مالكة لوعي وارادى واستقلال وفاعلية مستقلة . فلقد ذهب فوكو إلى ان الذات مفهوم حديث ظهر مع نشاة العلوم الانسانية في العصر الحديث ولم يكن له وجود من قبل ، كما هاجم علم تاريخ الافكار باعتباره يقيم وزنا للمفكر أو العالم أو الفيلسوف ويعده مصدر ما ينتج عنه من مذاهب وانساق فكرية ، بديلا لهذا التأريخ التقليدي للافكار وهو منهجه في "أركيولوجيا المعرفة" الذي يهتم بوصف الحقب المعرفية أوالابستيمات ، وهي انساق مجردة تحدد بنية المعرفة في كل عصر ، كما تحدد اشكال العلوم السائدة بها بصرف النظر عن وعي وارادة العلماء والمفكرين . اما في المجال الاجتماعي فقد ذهب فوكو إلى ان الذات ما هي الا نتاج للسلطة التي عملت علي خلق فراغ داخلي عند الافراد يسهل اخضاعهم عن طريقه يتمثل قي الوعي والارادة ,كما عملت السلطة علي خلق وهم استقلال هذه الذات في حين ان الانسان كجسد خاضع لسيطرتها.

كما يري ليوتارد ان هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الذات وفلسفات التاريخ ,اذ تعتمد هذه الفلسفات علي فكرةعن ذات كلية subject total هي الفاعلة في التاريخ وهي التي يقع عليها التغير . اذ يتم فيها اختزال كل الفئات المختلفة في المجتمع إلى كيان واحد يتم سرد التاريخ علي انه سيرة ذاتية وقصة ميلاده وتطوره وتحرره وقد ادي اختزال التعدد الاجتماعي في ذات كلية إلى النظر إلى البروليتاريا علي انها ممثلة لهذه الذات كما نجد في الماركسية ، وإلى الحزب علي انه ممثل للبرولتياريا - كما نجد في التأويل اللينيني للماركسية . ووفق هذا النموذج عن الذات الكلية حللت الماركسية الغربية ، وخاصة لوكاتش ومدرسة فرانكفورت، الجوانب السلبية للحداثة علي انها اغتراب alienation ونشيؤ reiffication للوعي . ولان الماركسية الغربية شخصت سلبيات الحداثة علي انها سلبيات تصيب الوعي فقط تمثل الحل الذي قدمته في معالجة هذا الوعي المغترب في نقد عوامل اغترابه ولانقاذه من الزيف والأوهام وهو نقد اشبه بالتطهير الديني .

وقد ادرك هابرماس جيدا ما تحمله فلسفة الوعي هذه من طابع ميتاقيزيقي مثالي وذلك منذ أوائل السبعينات, وكانت مما رفضه من تراث الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت

لذلك عمل منذ ذلك الحين علي اعادة بناء المادية التاريخية ,لافي صورة ذات تسعي لتكوين نفسها وتحرير قواهابالسيطرة علي شروطها الاجتماعية , لكن في صورة مجتمع يصل إلى التعين الذاتي determination self الاستقلال automony من خلال المستوي العقلاني الذي يصل إليه .ويتبين مدي الاختلاف بين هابر ماس وما بعد الحداثة في موقف كل منها من الوعي الاخلاقي cociousness moral فقد راي ليوتار ان الوعي الاخلاقي الجديد الذي ظهر في الحداثة الأوربية مصاحبا لعصر التنوير سوف يضمحل كما اضمحلت الميتافيزيقا التقليدية . فقد إعتمد هذا الوعي الأخلاقي على إستقلال الإنسان كذات وإرادة حرة مسئولة عن أفعالها ، وهذه هي نفس العناصر التي ترفضها ما بعد الحداثة ، وهي برفضها لكل ما يدعم أخلاق الحداثة من مفاهيم وتصورات فهي ترفض أن يكون لهذه الأخلاق الكلية والعمومية التي دعت إليها الحداثة دائما أما هابرماس فيرى عكس ذلك تماما ، إذ ينظر إلى الوعي الأخلاقي للحداثة على أنه الإلزام الديني اللاهوتي ، وتحولا له من سلسلة أوامر ونواهي ومحرمات إلى مجموعة قواعد لممارسة التواصل في المجتمع ، وبعبارة أخرى فهابرماس ينظر إلى الوعي الأخلاقي الحديث على أنه يمثل تقدما ويعد مرحلة تكوينية Genetic جديدة .

وعلى الرغم من التعارض الشديد بين موقف هابرماس وموقف ما بعد الحداثة من مفهوم الذات إلا أننا من الممكن أن نلاحظ شيئا من التقارب بينهما . فكلاهما يرفض مفهوم الذات باعتبارها تقوقعا على الذات Egocentrism أو حفاظا أنانيا على النفسSelf Preservation .

وفي حين رفض ليوتارد مفهوم الذات لأنه يشير إلى علاقة أنانية مع النفس وإلى نزعة للتقوقع حول المصلحة ، حاول هابرماس من ناحية أخرى إثبات كيفية تكوين الفرد باعتباره ذاتا انطلاقا من عملية تنشئة اجتماعية بدأت مع الحداثة الأوربية . وعلى الرغم من عداء فوكو الشديد لمفهوم الذات - إلا أن نقده الموجه لنظم العقاب ومؤسسات الإصلاح والسجن في العصر الحديث يكشف عن مسلمة ضمنية مختفية في ثنايا نصوصه ، مسلمة لا تزال تثق في الذات بإعتبارها كيانا قادرا على الممارسة الواعية بنفسها وتستطيع تحقيق الإستغلال والتوافق مع الغير .

-٣-

من التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص إلى الشروط البراجماتية للعقلانية التواصلية :

من بين المفاهيم الأخرى التي هاجمها فلاسفة ما بعد الحداثة مفهوم العقل Reason ولقد فهمالفكر الغربي العقل على أنه ملكة منظمة ، وهو عند كانط ملكة تضم تنوع الخبرة في كل نسقي وتوجه الفعل الأخلاقي وفق معايير عامة كلية ، والواقع أن هذا هو معنى العقل في الحداثة الأوربية كلها ، إذ وجد هذا المعنى صياغته الفلسفية على يد كانط . وفي حين تخلى فلاسفة ما بعد الحداثة عن هذا المفهوم التقليدي عن العقل بإعتباره مفهوما ميتافيزيقيا ، حاول هابرماس العثور على شروط أخرى تتحقق بها العقلانية تكون بديلا عن وضع معايير العقلانية والممارسة الأخلاقية في تصور ميتافيزيقي عن عقل خالص Rure Reason . لقد

كان هابرماس يعيش نفس الظروف التي عاشت فيها تيار ما بعد الحداثة وهي نهاية الميتافيزيقا التقليدية وإنتهاء الفكر الأوربي عن وضع أسس الخطاب العلمي والخطاب الأخلاقي في تصور عن العقل الخالص وذلك بعد أن حلت الوضعية والبراجماتية وفلسفة التحايل محل فلسفة كانط . ويتمثل الفارق الأساسي بين هابرماس وما بعد الحداثة في أختلاف استجابة كل منهما إلى هذا الوضع الجديد . فبينما تخلى تيار ما بعد الحداثة عن مفاهيم العقل والعقلانية بعد أن ثبت عدم إمكان الإعتمادعلي التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص ، حاول هابرماس العثور علي سياقات اخري يظهر العقل وتتحقق بها العلاقنية .

يري هابرماس انه لم يعد من الممكن الان البحث عن العقلانية ومعايرها في "كوجيتو "أو ان مفكرة أو وعي ذاتي مجرد – بل يجب البحث عنها في اللغة باعتبارها الاطار الذي يحدث فيها التواصل الانساني ويمارس من خلاله الفعل الاجتماعي . وذهب إلى تحليلنا للشروط التي تمكنا من الوصول إلى تفاهم متبادل واجماع حول شئ ما هي ذاتها قيم ومعايير وعقلانية .تفرض عملية التفاهم هذه اسس عقلية كاطار تحدث فيه ، وهي نفس الافكار المكونة لمفهوم العقلانية في التراث الفلسفي . فالتواصل الناجح الذي يصل إلى تفاهم المشاركين فيه واجماعهم اجماعا عقلانيا يفترض ذاتا مستقلة ومسئولة وتحوز علي الرشد والتعين الذاتي . وهذه الشروط أو الاسس السابقة علي التواصل الموسسة كذلك للتفاعل الاجتماعي ليست ترانسندنتالية

بمعني أنها تكمن في بنية قبلية العقل الخالص ،ة بل هي براجماتية اي لا تظهر الا مع عملية التواصل نفسها ، وهي المحركة لهذه العملية . ولذلك يسمي هابرماس نظريته في شروط الفعل التواصل بالبراجماطيقا العامة universal pragmatics وهي عامة لأنها تصف معايير عامة شاملة :" فاول عبارة ننطق بها عن سعينا نحو التفاهم الذي هو معيار تني اما الكليات البرجماتية التي تعد اسسا للتواصل فهي:

أ. الصدق: يجب ان تكون عبارات المتكلم صادقة.

ب. مصداقية المتكلم: يجب ان يكون صادقا في التعبير عن نواياه

جـ. الصحة المعيارية : يجب ان يكون استخدام الكلمات والعبارات متفقا مع السياق المعياري تالمتعارف عليه في المجتمع.

ويرتبط كل شئ من هذه الشروط الثلاثة بمجال معين ، فالصدق هو علاقة بينن اللغة والعالم الخارجي ، اذ يجب ان تعبر اللغة عن احداث او وقائع موضوعية في العالم الخارجي ومصداقية المتكلم هي علاقة اللغة بعالم الخبرة الداخلية للذات المتكلمة ، والصحة المعيارية هي علاقة اللغة بعالم الحياة الاجتماعية . وبذلك تحدد شروط التفاهم هذه علاقتنا بالعالم الخارجي الطبيعي والعالم الداخلي والذاتي والعالم الاجتماعي . ولكل عالم من هذه العوالم الثلاثة خطاب نظري نظري يتخصص في البحث معيار الصدق في مجال البحث في الطبيعة ، والخطاب الجمالي aesthetic discourse يتخصص في المعايير الفنية والتعبيرية ني مجال العمل الفني ، والخطاب الاخلاقي القانوني يتخصص في بحث معايير التفاعل والسلوك العملي في مجال الحياة الاجتماعية .

يحاول هابرماس بذلك اثبات ان انهيار المتيافزيقا التقليدية ونبعدها فلسفة كانط الترانسندنتالية بمفهومها عن العقل الخالص ، تبعها عملية تمايز differentiation لمجالات القيمة ، العملية والفنية والعملية ، واصبح لكل مجال خطاب نظري خالص ، كما اصبح مستقل بذاته وتطور وفق منطقه الخاص .

ولكن ما علاقة وصف هابرماس لتمايز مجالات القيمة بتيار ما بعد الحداثة ؟ يثبت هذا الوصف ان هناك تقدما واضحا في العقلانية بدأ منذ الحداثة الغربية ، فعلي حين نظر ليوتار إلى عملية تمايز مجالات القيمة علي القيمة علي انها لوحدة العقل التي كانت سائدة في الميتاقيزيقا الغربية ونهاية لمفهوم العقلانية ذاته ولكل دعاويها في كلية وشمول ومعايير العقل ، نظر هابرماس إلى التماييز هذه علي مرحلة جديدة في التطور المعرفي . وفي حين يبخس ليوتار من قيمة تمايز واستقلال الخطابات العلمية والفنية والاخلاقية ، يري هابرماس لن هذا التمايز والاستقلال هو الإنجاز الأكبر للحداثة الغربية .

قراءة لمفهومي الجميل والجليل من منظور ما بعد حداثي(*)

عمرو أمين

مقدمة

يعد الحوار الفكري بين جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٨-١٩٩٨) أحد أهم فلاسفة ما بعد الحداثة وأهم منظريها في مجال الإستطيقا أو علم الجمال ويورجن هابرماس (١٩٢٩) أهم ممثلي الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت وتراثها النقدي أهم مناقشة فلسفية دارت في النصف الثاني من القرن العشرين. وتدور المناقشة - والتي يمثل قطبيها فيلسوف ما بعد حداثي وآخر مؤمن بتراث الحداثة وقدرتها على أن تجدد نفسها وتتلافى المأزق الذي وقعت فيه - حول عدة محاور من أهمها المحوران السياسي والفني. فبينما يحاول هابرماس إقامة نظرية تعتمد على العقلانية التواصلية Communicative Rationality للخروج من مأزق الذاتية الذي انتهت إليه الحداثة، يرى ليوتار أن أية نظرية شاملة ما هي إلا نموذج حكائي Grandnarrative جديد يعيد إلى الأذهان الأحداث المروعة التي انتهت إليه فترة الحداثة والمتمثلة في فظائع الحرب العالمية الثانية. فليوتار لا يرى أن النظام الشيوعي الستاليني أو ألمانيا النازية مجرد حوادث عارضة أو نتائج جانبية غير مرغوب فيها ومن الممكن تلافيها في رحلة الحداثة وإنما هي النهاية الحتمية لها حيث أن النظريات الشاملة التي تسعى لتوحيد كل الأقاصيص Narratives وإعطاء تفسير شامل لكل شيء تحت مظلتها لابد وأن تتمخض عن الشمولية والنظم السياسية المستبدة.

وفي هذا الإطار السياسي تدخل عدة محاور رئيسية من أهمها اللغة والفن. ففي قلب المناقشات والحوارات الفلسفية نجد فهمان مختلفان للدور الذي تلعبه اللغة في تحديد وجهة النظر الملائمة للتعامل مع الموقف الفلسفي الراهن. ويعتمد كل من الفيلسوفين على نظرية أفعال اللغة Speech Acts للفيلسوف الأمريكي سيرل Searl. لكن، في حين يعتمد هابرماس في محاولته لإرساء قواعد العقلانية التواصلية على فكرة "وضع الحديث المثالي" Ideal Speech Situation يرفض ليوتار تلك المحاولة لتأسيس نظام براجماتي كلي Universal Pragmatics ويعتمد على فكرة اللغة كصراع Agonistics of Language ويوضح إهمال هابرماس لجوانب اللغة التي لا تعمل على تأسيس حوار وإنما تعمل على أساس أن اللغة استراتيجية Strategic Action لا تهدف فقط لتقديم معرفة وإنما تقوم بخلق قواعدها الخاصة بها أثناء الاستخدام. (١) يرى هابرماس أن أي مستخدم للغة لابد وأن يعتمد على أفكار أساسية طالما قبل استعمال اللغة وهذه الأفكار هي أن يقدم الحقيقة وأن يتحدث في موضوع ما وأن يقدم معلومات كافية عنه وهكذا. ويوضح هابرماس أن هذا النموذج ما هو إلا وهم ضروري أو مثال لا يمكن تطبيقه تماما. و على الرغم من ذلك، فلابد من وجوده وإلا كيف يمكن لنا أن نميز الكذب إذا لم توجد أساسا فكرة الحقيقة. أما ليوتار فإنه يرفض

(*) عمرو أمين الشريف — جامعة مصر للغات — مدينة أكتوبر

ذلك التمييز بين الحقيقة والكذب والعدل والظلم برمته طارحا فكرة الأداء Performativity . ويعتمد مبدأ الأداء على أن المعلومة في عصر ما بعد الحداثة لم تعد قيمتها تكمن في صدقها أو كذبها وإنما في قدرتها على إعلاء الناتج النهائي للنظام وكذلك في إمكانية جعلها جزء من ذلك النظام. فلم يعد محك الحكم على المعلومة هو السؤال " هل هي صادقة أم لا ؟ " وإنما تحول إلى " هل من الممكن استخدامها أم لا ؟ " وهذا هو منطق عصر ما بعد الصناعة والذي أصبحت المعرفة فيه هي السلعة الأساسية. وهكذا يتضح لنا أن موقف **هابرماس** من اللغة موقف الباحث عن أسس ثابتة ومنطقية تمكنه من تأسيس نظريته النقدية، أما **ليوتار** فلا يبحث عن الأسس والقواعد وإنما عن قدرة اللغة على خرق القواعد باستمرار سعيا نحو الجديد والمجهول. وفي ظل هذا الموقف يحاول كل منهما أن يؤيد فكرته موضحا جوانبها المختلفة، وسوف يركز هذا المقال على الدور الذي يلعبه الفن في كل من النظامين الفكريين وسوف يحاول كذلك إقامة مقارنة بين مفهوم الإستطيقا عند كل من الفيلسوفين وترجيح كفة أحدهما على الآخر.

١ - النظرية الإستطيقية كنتاج للنظرية السياسية الاجتماعية

تتميز الحداثة في رأي **هابرماس** بتقسيم العقل الإنساني - والذي كان كلا موحدا في الرؤية الميتافيزيقية السابقة عليها - إلى ثلاث مجالات، وهي المجال المعرفي والأخلاقي السياسي أو العملي وأخيرا المجال الإستطيقي. وبهذا فإن توضيح **كانط** لحدود تلك المجالات ومعالمها يعد تأسيسا لملامح الحداثة. إلا أن **هابرماس** يأخذ على الحداثة ذلك التقسيم لأن نتيجته المباشرة هي أن تنقسم المعرفة الإنسانية إلى ثلاث مجالات متفرقة تتباعد باستمرار، ويقوم المتخصصون في كل مجال بتطويره على حدة مما لا يعود بالفائدة على الحياة اليومية العادية بسبب التخصص الشديد في تلك المجالات. ولهذا فإن الحياة سوف تعاني ولا محالة من الفقر الثقافي والفني والمعرفي الشديد.

ويرى **هابرماس** أن أسوأ مثالب الحداثة هي الاهتمام الشديد بالجانب المعرفي (العلمي) وتطويره وإعطاؤه الأولوية على حساب الجانبين الأخلاقي والفني. ويلاحظ **هابرماس** كذلك النتائج السلبية لاستقلال الفن الحداثي عن الحياة Autonomy فيرى إن هذا هو سبب المشكلة التي وقع فيها وذلك لنشأة علاقة تضاد بينه وبين الحياة مما أدى إلى أن يصبح الفن الحداثي مرآة نقدية للعالم الاجتماعي. وتقدم تلك المرآة صورة سلبية للمجتمع مما حدا بالفن إلى مزيد من العزلة (٢) وهذا هو سبب ظهور نظرية الفن من أجل الفن ورفض نظرية الفن من أجل المجتمع. ولا يغفل **هابرماس** عن محاولات الطليعيين من السرياليين لربط الفن بالحياة مرة أخرى؛ ولكنه يرى أن هذه المحاولات فاشلة لسببين رئيسين: أولا، " عندما يتم تحطيم الأطر التي تضم عناصر المجال الثقافي والتي تم تطويرها على حدة، فإن المحتويات تتشتت. ولا يتبقى أي شيء من المعنى أو الشكل المفكك. ولا يتلو ذلك أي أثر تحرري.

أما الخطأ الثاني فله نتائج أكثر أهمية. تتميز المدلولات المعرفية والتوقعات الأخلاقية والتعبيرات الذاتية بطبيعة مترابطة في التعامل اليومي. فعمليات التعامل تحتاج إلى تراث

ثقافي يغطي كل المجالات المعرفية والأخلاقية العملية والتعبيرية. ولذلك فلا يمكن إنقاذ الحياة اليومية من الانحطاط الثقافي عن طريق فتح مجال ثقافي واحد فقط - وهو الفن - لأن ذلك سيوفر مدخلا إلى ذلك المجال فقط من مجالات المعرفة المتخصصة والمعقدة. " (٣)

ويرفض **هابرماس** ذلك الوضع تماما، فالحل بالنسبة له يتمثل في خلق تفاعل غير محدود بين الجوانب الثقافية الثلاثة وبهذا يتم توحيد الثقافة مرة أخرى وإعادتها إلى الحياة اليومية. ويرى **هابرماس** أن الفن يلعب دورا هاما في هذه العملية، فهو أحد العناصر المنوط بها إعادة توحيد هذه المجالات المعرفية والأخلاقية وتقديمها للمجتمع في صورة فنية جذابة وبهذا يتم إعادة الصورة الموحدة لكلية المجتمع واتساقه مرة أخرى. وهكذا يتضح أن تصور **هابرماس** للفن يعتمد على فكرة الجميل The Beautiful، وذلك لأن الجميل فقط هو الذي يتمتع بالقدرة على توحيد ملكتي الفكر (الإدراك والفهم) وبالتالي مجالات العقل المختلفة. وبهذا يتضح أيضا أن فهم **هابرماس** للاستطيقا ينبع من قلب نظريته الفلسفية الاجتماعية.

وعلى النقيض من ذلك فإن وجهة النظر ما بعد الحداثية ترفض عملية إعادة التوحيد تماما وترى فيها تجديدا أو " عودة للرعب " على حد تعبير **ليوتار** الذي يدعو إلى " شن الحرب على الرؤى الكلية ". ويؤكد **ليوتار** أيضا أن " الوهم الترانسندنتالي " الذي خلقه **هيجل** هو وحده الذي يمكن أن يؤدي إلى إعادة الوحدة مرة أخرى. ولكن هذا الوهم هو السبب في الفظائع التي انتهت بها حقبة الحداثة في نهاية الحرب العالمية الثانية(٤) وعلى هذا، فإن **ليوتار** يرفض تماما توحيد هذه المجالات في صورة نموذج حكائي Metanarrative. إذ أن ما بعد الحداثة هي أساسا رفض وإعلان لعدم مصداقية تلك النماذج الحكائية الكبرى. ولهذا يرفض **ليوتار** الدور الذي يمنحه **هابرماس** للفن ويرى أن العمل الفني لا يجب أن يلتزم بتقديم أي حقائق. وهكذا فإن **ليوتار** يقدم فهما للاستطيقا على أنها تعبير عن الجليل The Sublime . وهذا أمر يحتمه رفضه لفكرة الجميل الذي يعتمد على التناسق أو التوافق بين المدرك والمفهوم، أي تشكيل المدرك الحسي على أساس المفهوم العقلي، وإذا ما أخذنا في الاعتبار فكرة **فريدريك جيمسون** عن عدم تفرقة ما بعد الحداثيين بين الاستطيقا والسياسة - حيث أن كل منها ما هو إلا ترجمة فعلية لصورة عقلية - فإننا نستطيع أن نستوعب رؤية **ليوتار** للجميل على أنه يقود إلى الاستبداد السياسي وإلى محاولات لتشكيل الواقع الحياتي على أساس أفكار بحتة مما يؤدي إلى الرعب والإرهاب.

٢ - النظرية الجمالية Aesthetic Theory

على الرغم من وحدة المرجعية الفكرية التي يرتكز عليها كل من هابرماس و ليوتار، إلا وهي نقد ملكة الحكم لكانط، إلا أن كل منهما يعتمد عليها بأسلوب يختلف تماما عن الآخر. وفي هذا الكتاب ميز كانط بين نوعين من الحكم الإستطيقي وهما: الجميل والجليل. ويتم إصدار الحكم عند كانط عندما يتم إيجاد المفهوم العقلي Concept للمدرك الحسي Percept . ففي حالة الجميل، يتوافق المدرك الحسي مع المفهوم العقلي عنه ويحدث حالة تناسق أو تناغم تؤدي إلى الشعور باللذة. أما الجليل، على العكس من ذلك، فهو إحساس ينتاب الإنسان عندما يتعرض لخبرة الإحساس، بشيء ما لا يمكن إيجاد مفهوم مناسب عنه، ولذلك فإنه يبقى

غير واضح أو محدد المعالم. وهكذا يمكن أن توصف مشاهد الطبيعة بالجمال. ولكن في حالة رؤية جبل شديد الضخامة فإن الإنسان يشعر برهبة تصاحب الشعور بالمتعة. والسبب في ذلك ليس المشهد نفسه وإنما أن هذا المشهد قد أثار في الذهن فكرة مطلقة عن كائن لا متناهي في الضخامة. وعلى هذا فإننا يمكن أن نصف المشاهد الطبيعية بالجمال ولكن الحكم بالجليل يتم الاحتفاظ به فقط لأفكار العقل المطلقة The Absolutes التي لا يوجد لها تمثيل مادي Representation ولا يمكن خلق مفهوم محدد عنها (٥) والشعور بالجليل هو شعور معقد، فهو مزيج من الرهبة واللذة - على العكس من الشعور بالجمال وهو مجرد إحساس بالسعادة - وسبب الرهبة هو إدراك الإنسان لعجزه عن تخيل أو تقديم عنصر ما يتوافق مع فكرته عن المطلق؛ أما سبب السعادة فهو إدراكه لقدرة ملكة الفكر على الوصول إلى آفاق غير محدودة. ويؤكد ليوتار في كتابه دروس في تحليل الجليل على فكرة أن الشعور بالسعادة المختلطة بالألم يرجع إلى عدم القدرة على التوحيد بين هاتين الملكتين (٦) فالفكر ينجذب ويبتعد عما يسبب له ذلك الشعور في اضطراد.

يوضح ليوتار كذلك وجود نوعين من التقديم لفكرة الجليل في الفن: النوع الأول يركز على ضعف القدرة على التقديم وعجزها عن توفير مدرك حسي يتناسب مع الفكرة المطلقة للعقل. والنوع الآخر، على العكس، يركز على قوة ملكة الفكر وقدرتها على الوصول إلى أفكار يستحيل تقديمها بأي حال من الأحوال. ويصف ليوتار النوع الأول بأنه يعاني من حنين أو رغبة عبثية لتأكيد الذات الإنسانية؛ ولذلك فهو يركز على النوع الثاني ويؤكد أنه يتناسب مع ثقافة ما بعد الحداثة التي تنكر مفهوم الذات.

يصف ليوتار العمل الفني ما بعد الحداثي على أنه ذلك الذي يقدم ما لا يمكن تقديمه The Unpresentable . ولذلك فهو يتضمن فكرة التقديم السلبي Negative presentation أو تقديم شيء غائب والقبول بفكرة الإلماع أو التلميح إليه Allusion. وفي سبيل ذلك فإن الفن ما بعد الحداثي ينكر على نفسه شكل العمل الفني التقليدي ويبحث عن أشكال جديدة. والفنان ما بعد الحداثي يقدم عملا لا يخضع لقواعد مسبقة ولكنه يسعى لوضع تلك القواعد أثناء تجربة صنع العمل الفني ذاته. ودور الفنان هنا ليس أن يقدم للمشاهد حقيقة ما (كما هو عند هابرماس) ولكن أن يقوم بالإلماع إليه وتوضيح وجود ما يمكن إدراكه ويستحيل تقديمه. ولهذا فإن العمل الذي يعتمد على إستطيقا الجليل لا يقدم المعرفة التي يسعى إليها هابرماس ولكنه يوضح فكرة أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها ويضعها دائما موضع الشك. (٧) وإذا كان الجليل ينبع من الهوة بين ملكات العقل المختلفة ويمنع تقديم معرفة أو حقيقة - وذلك أمر حتمي لأن المعرفة تحدث فقط عند توحد المدرك والمفهوم وهو الأمر الذي يستحيل حدوثه في حالة الجليل - فإنه بالتالي يزيد من تلك الهوة. وبذلك فإن الجليل يتوافق مع حالة عدم اليقين التي تسعى معظم الأعمال ما بعد الحداثية إلى تقديمها.

ويجعل ذلك الوضع الاستمتاع بالعمل الفني الذي يعتمد على الجليل أمر من الممكن حدوثه فقط على المستوى الفني وليس الاجتماعي أو الأخلاقي أو المعرفي. ولذلك فإن ليوتار

يؤكد استقلال العمل الفني والإستطيقا عن المجالات المعرفية الأخرى وهو يشارك الحداثيين في هذا الرأي. أما هابرماس، فعلى النقيض من ذلك، فإنه يركز على توسيع مجال الإستطيقا ليشمل المجالين المعرفي والأخلاقي وهو بذلك يقدم رؤية شديدة الشبه بكثير من ما بعد الحداثيين الذين يصرون على أن المعرفة الإنسانية ترتكز على كثير من المفاهيم التي تندرج أساسا تحت مظلة الإستطيقا (٨) وبهذا فإن هابرماس - الحداثي - يشترك في بعض الآراء مع ما بعد الحداثيين وليوتار - ما بعد الحداثي - يشترك في البعض الآخر مع الحداثيين.

ويوضح ليوتار الطبيعة الثورية للفن ما بعد الحداثي الذي يعتمد على فكرة الجليل. فهذا الفن يعتمد على الحكم التأملي (أو الإنعكاسي) Reflective Judgement والذي يسعى للتقييم لا عن طريق تطبيق مفاهيم مسبقة على العمل الفني كما هو الحال في الحكم المتعين Determinant Judgement فالعمل الفني يقوم ببناء هذه المفاهيم بنفسه. ولذلك فالعمل ما بعد الحداثي هو عمل منعكس على ذاته Self-reflexive باحث عن الشروط التي تجعله عملا فنيا، رافض للمفاهيم التقليدية عن الفن. ولهذا السبب أيضا فإن العمل ما بعد الحداثي يبدو دائما ثائرا على التقاليد الفنية المتواجدة بالفعل ويسعى لخرقها والخروج عنها ولذلك فهو يوصف دائما بالقبح. فهابرماس، على سبيل المثال، يرى أن القبح أمر ملازم للأعمال الفنية ما بعد الحداثية. أما ليوتار فيؤكد أن السبب في ذلك هو بقاء مفهوم الإستطيقا محدودا لدى هابرماس بمفهوم الجميل غير قادر على تخطيه. أما العمل ما بعد الحداثي الذي يسعى دائما لخرق قواعد الجميل المقبولة لدى الجمهور فلابد وأن يبدو متسما بالقبح. ولكن هذا القبح يلعب دورا أكثر أهمية في جماليات ما بعد الحداثة التي هي في الواقع جماليات مضادة Anti-aesthetics. فهذه الجماليات المضادة تعتمد في تقديمها للجليل على تمزيق العمل الفني والتجريد وإنكار الوحدة والتناسق. وهذا التناقض الظاهري بين الجماليات المضادة والقبح من ناحية واعتماد إستطيقا ما بعد الحداثة على الجليل من ناحية أخرى، يحمل في طياته حقيقة عميقة: إذا كان الفن ما بعد الحداثي يعتمد على الجليل فإنه يعاني من الخطر الدائم المتمثل في أن يخطئ المشاهد الظن ويعتقد أن المطلق الذي يتم الإشارة إليه قد تم تحقيقه أو أن العمل الفني يوضح طريقا يمكن بها بلوغ ذلك المطلق مما يتنافى مع كل من مبادئ ما بعد الحداثة وهدف العمل الفني. لذلك فإن تقديم الجليل عن طريق القبح يعد أمرا ضروريا إذ يمنع الإعتقاد أن هذا المطلق قد تم تحقيقه بالفعل. (٩) ويؤكد ليوتار انه لا يوجد تعارض بين الجليل والقبح إلا لمن يخلط بين مفهوم الجليل The Sublime ومفهوم فرويد عن الإعلاء Sublimation . والجماليات المضادة المتمثلة في القبح وتمزيق العمل الفني المصاحبة للفن ما بعد الحداثي تمنع أي توجه نحو المثالية أو الإحتفاظ بأي أوهام يتم السعي وراء تحقيقها؛ كما أنها تمنع المشاهد من أن يجد نفسه في مواجهة نص موحد يمنحه الإحساس بالوحدة الاجتماعية أو رؤية للمجتمع على أنه كل مما يجعله يسعى للبحث عن موضع له في هذا الكل وبهذا يتم اختزال فرديته وتقويض ثورة العمل الفني في مواجهة المجتمع. والأهمية الأخيرة لهذه الجماليات المضادة هي أنها توضح تماما أن السعي وراء المطلق هو أمر عبثي لا يمكن تحقيقه على الرغم من ضرورة الاهتمام به وذلك لأنه يوفر فرصة دائمة للثورة على الوضع

القائم. والثورة في هذه الحالة لا تهدف إلى تحقيق أمر ما أو إعادة الثبات وإنما تهدف إلى الاستمرار. ولهذا تصبح الإستطيقا عند ليوتار راديكالية في حالة ثورة دائمة على نفسها.

وعلى هذا فإن فهم هابرماس للإستطيقا على أنها تتمركز حول الحكم بالجميل يتناسب مع إدراكه على قدرة الجميل على أن يقوم بتوحيد المجالات المعرفية في إطار الحياة اليومية. أما إصرار ليوتار على الجليل فيرجع إلى إهتمامه بإبقاء هذه المجالات متفرقة لا تجمعها وحدة وهمية متعالية Transcendental Illusion، كما يرجع أيضا إلى إهتمامه بالثورة الدائمة وعدم الركون إلى القواعد الموجودة بالفعل.

ويعد هذا الاهتمام بالثورة الدائمة من الأسباب الهامة التي تدعو ليوتار لأن ينبذ مفهوم الجميل في الإستطيقا وذلك لأنه يعتمد على تشكيل المدرك الحسي (العمل الفني في هذه الحالة) على أساس المفهوم العقلي. وهذا المفهوم العقلي يتم تشكيله في الدول ذات نظم الحكم الإستبدادية عن طريق الأجهزة السياسية. وفي هذه الحالة يتم الحكم على العمل الفني عن طريق تطبيق القواعد التي تمليها تلك الأجهزة السياسية مسبقا على العمل الفني ورفض أي محاولة لخرق تلك القواعد. وبهذا تثبت تلك النظم الإستبدادية دعائمها وتجهض أي محاولة للثورة عليها وهي مازالت في مهدها الفكري.

إلا أن أهم ما يحدد شكل الإستطيقا الملائم لعصر ما بعد الحداثة يحسم الصراع في صالح ليوتار. فالفكرة المحورية التي تمثل جوهر النقاش هي أن الجميل يمنح نوعا من المعرفة أما الجليل فلا يمكن الإستمتاع به إلا على نحو إستطيقي خالص. (١٠) وتقدم العودة إلى التراث النقدي لمدرسة فرانكفورت أفكارا قيمة عن العقل الأداتي Instrumental Reason يمكن أن تسهم في تحديد مفهوم وشكل الإستطيقا في عصر ما بعد الحداثة. والعقل الأداتي هو العقل المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوره كملكة فكرية وتم تقليصه إلى مجرد أداة لتحقيق أهداف معينة، وبالتدريج فقد العقل رؤيته للهدف وأصبح مجرد أداة لتوفير الوسائل. وقد أدى ذلك إلى فقدان العقل للقدرة على إدراك أي حقائق في ذاتها حيث أصبح كل شيء مجرد وسيلة. (١١) فإذا ما كان الحميل قادرا على تحقيق أي هدف اجتماعي أو تقديم أي حقيقة فإنه سيصبح مجرد حلقة في سلسلة لا نهائية من الأسباب التي لا تؤدي إلى نتائج. وبهذا يفقد العمل الفني الذي يعتمد على فكرة الجميل قيمته حتى لو كان مضمونه ثوريا. أما الجليل، والذي يمنع أي وحدة بين القدرة على الفكر والقدرة على التقديم وذلك لأنه يعتمد على الأفكار المطلقة التي يستحيل تقديمها، فإنه لا يقدم أي حقيقة ولا يضيف معرفة - وذلك لأن المعرفة تتحقق عند كانط فقط عند توحد المدرك والمفهوم - بل يتم الإستمتاع به على نحو إستطيقي خالص مما يبقيه عملا ثوريا لا يمكن إدماجه في سلسلة لا نهائية من الأسباب والنتائج Means-ends rationality.

٣ - الخاتمة

في خلال تنظيره للفن ما بعد الحداثي ينبذ ليوتار نوعا آخرا من الفن ألا وهو الفن الواقعي أو الذي يدعى الواقعية. ويعتبر ليوتار هذا النوع من الفن والذي يزعم تقديم صورة موضوعية للمجتمع غير مناسبا للعصر الذي غزت فيه الرأسمالية كل مجالات الحياة وسيطرت فيه الصورة على الأصل. ويرى ليوتار أن هذه الواقعية تعمل بمبدأ كل شيء مقبول "Any thing goes" (١٢) في ظل غياب أي محك للحكم على الفن من حيث كونه جيدا أم رديئا في العصر الحالي ولذلك فهي واقعية تبحث عن المادة والربح فقط. وهذه الواقعية تحاول إرضاء كل الأذواق كما يحاول رأس المال إشباع كل الحاجات طالما كان لدى أصحابها القدرة على الشراء. (١٣) بالإضافة إلى ذلك فإن تلك الواقعية الجديدة تنكر كل تراث الحداثة القائم على إدراك عدم قدرة الواقعية في القرن التاسع عشر على تقديم الحقائق الجديدة التي بدأ الإنسان يشعر بها.

وعلى هذا فإن تنظير ليوتار للفن ما بعد الحداثي والذي يعتمد على فكرة الجليل يمنحنا طريقا ثالثا يتفادى عيوب فكرة الجميل التي يعتمد عليها هابرماس والتي تبقى دائما مهددة بأن تصبح جزءا من العقل الأداتي وعيوب الفن الرديء الذي يبحث عن المادة فقط، كما أنه يوفر لنا فرصة دائمة للثورة على التقاليد الفنية والانطلاق نحو ممارسات فنية حرة بدون قيود.

الهوامش

1. -Emilia Steuerman. " Habermas vs. Lyotoral: Modernity vs. Postmodernity" in Andrew Benjamin ed. *Judging Lyotard.* London: Routledge. 1992. P.105-111
2. -Jurgen Habermas. " Modernity: an Incomplete Project." in Peter Brook ed. *Modernism / Post modernism.* London: Longman 1992. P. 133
3. -Ibid. p. 134
4. -Jean-François Lyotard. " Answering the Question: What is Postmodernism?" *in The Postmodern Condition: A Report On Knowledge.* Trans.Geoff Bennington and Brian Massumi. Minnesota: Univ. of Minnesota press. 1993. P. 82
5. -Immanuel Kant. *Critique of Judgement.* New York: Hamfer press. 1951 p.83
6. -Jean-François Lyotard. *Lessons on the Anatytic of the Sublime.* Stanford: Stanford Univ. press. 1994 p.68

7. -Jean-François Lyotard. " The Sublime and the Avant-Garde " in Andrew Benjamin ed. *The Lyotard Reader*. London: Basil Blackwell. 1989 p.209

8. -Patricia Waugh. *Practicing Postmodernism: Reading Modernism*. London: Edward Arnold. 1992 p.32

9. -Richard Murphy. *Theorizing the Avant-Garde: Modernism, Expressionism, and the Problem of Postmodernity*. Cambridge: Cambridge University press. 1999 p. 287

10. -Paul Crowther. "Les Immatéiaux and the Postmodern Sublime." in Andrew Benjamin ed. *Judging Lyotard*. London: Routledge. 1992 p.202

11. -Max Horkheimer. *The Eclipse of Reason*. New York: Continuum. 1974 . p.7

12. -Jean-François Lyotard. "Answering the Question: What is Postmodernism ?" p. 76

13. -Ibid.

جواب على السؤال : ما هو ما بعد الحداثي ؟

جان فرانسوا ليوتارد

ترجمة: محمد جديدي (*)

مطلب

نحن في لحظة استرخاء، إنني أتحدث عن سمة الزمان. من كل مكان يسارعوننا إلى الانتهاء من التجريب سواء في الفنون أو غيرها. فقد قرأت لأحد مؤرخي الفن و هو يُعظّم المذاهب الواقعية و يناضل من أجل ظهور ذاتية جديدة . قرأت لأحد نقاد الفن ينشر و يبيع طلائعية متعالية في أسواق فن الرسم. وقرأت بأن مهندسين معماريين، تحت اسم ما بعد الحداثة، تخلصوا عن مشروع بوهاوس Bauhaus، وقد القوا الصبي الذي تمخض عنه التجريب في مخلفات المذهب الوظيفي. قرأت أن أحد الفلاسفة الجدد اكتشف ما أسماه بغرابة النزعة اليهودية - المسيحية judéo-christianisme و يريد بهذا وضع حد للضلال السائد. قرأت في مجلة فرنسية عدم الرضا عن كل من ديلوز وجتاري صاحبا الألف طبق Mille plateaux لأن ما هو مرغوب جدا، خصوصا أثناء قراءة كتاب في الفلسفة، أن ينعم الإنسان بشيء من المعنى. وقرأت بقلم مؤرخ ذو أهمية أن كتاب و مفكري الطلائع في الستينات و السبعينات نشروا الرعب في استعمال اللغة، وأنه يجب تجديد الشروط من أجل حوار مثمر وذلك بفرض طريقة موحدة في الحديث على المثقفين، أي طريقة المؤرخين. قرأت لفيلسوف لغة بلجيكي شاب يشتكي من أن الفكر القاري (الأوربي)، أمام التحدّي ، الذي تطلقه آلات الكلام، مثلما يظن، بترك أمر الاعتناء بالواقع لهذه و بأن هذا الفكر عوّض النموذج paradigme المرجعي المتعلق بـ "شبه لسانياتية " adlinguisticité نحن نتكلم على كلمات، نكتب على كتابات،التناص intertextualité أو يتصور بأنه ينبغي في الوقت الحاضر تجديد إرساء صلب للغة في المرجع .قرأت لـ باحث مسرحي موهوب أن ما بعد الحداثة بألعابها و نزواتها ليس لها من وزن كبير في مواجهة السلطة، خاصة عندما يشجع الرأي العام القلق على سياسة حذر شمولية أمام أخطار الحرب النووية.

قرأت لمفكر له مكانة مرموقة أخذ على عاتقه الدفاع عن الحداثة ضد من أسماهم بالمحافظين الجدد néo-conservateurs. فباسم راية ما بعد الحداثة، يريد هؤلاء، بحسبه، التخلص من مشروع بقي غير مكتمل ، ذلك الخاص بالأنوار. و حتى أخر المناصرين للتنوير Aufklärung،مثل بوبر

(*) أستاذ بقسم الفلسفة –جامعة قسنطينة –الجزائر .

Popper و أدورنو Adorno ،لم يتمكنوا ، إذا ما صدقناه ، من الدفاع عن المشروع إلا في دوائر خاصة للحياة ، تلك المتعلقة بالسياسة بالنسبة لمؤلف المجتمع المفتوح The Open Society، و تلك الخاصة بالفن فيما يتصل بصاحب النظرية الجمالية Aesthetische Theorie. يعتقد يورغن هابرماس ، بأنه إذا كانت الحداثة قد فشلت، فذلك يعود إلى ترك مجموع الحياة ينكسر إلى اختصاصات مستقلة متروكة لكفاءة الخبراء الدقيقة ، بينما الفرد العيني يعيش تجربة معنى خالي من السمو الشكل من دون بنية « la forme déstructurée ليس على أنها تحرر ، و لكن على كيفية هذا الملل الضخم الذي وصفه بودلير منذ أكثر من قرن من الزمان.

تبعا لتوضيح من ألبرخت فيلمر Albrecht Wellmer ،فإن الفيلسوف هابرماس يعتبر أن علاج هذا التجزيء parcellisation للثقافة و فصلها عن الحياة لا يمكن أن يأتي إلا من " تحول قانون التجربة الجمالية" عندما لا يعبر عنها إطلاقا و جوهريا ضمن أحكام الذوق " إنما" في استعمالها لاستكشاف وضع تاريخي حي "أي عندما" نضعها على علاقة بمشكلات الوجود "لأن هذه التجربة" تدخل إذن ضمن لعبة لغة ليست أبدا تلك التي تخص النقد الجمالي "إنها تدخل" ضمن الإجراءات المعرفية démarches cognitives و ضمن التوقعات المعيارية attentes normatives، إنها تغير الطريقة التي تحيل بها هذه اللحظات المختلفة الواحدة منها إلى الأخرى . "إن ما يطلبه هابرماس من الفنون و من التجربة التي تحصل عليها، هي بالإجماع، إيجاد جسر للهوة التي تفصل خطاب المعرفة، ذلك المتعلق بالأخلاق و بالسياسة، و من ثمة فتح طريق لوحدة التجربة" .

إن سؤالي يتمحور حول معرفة نوع الوحدة الذي يفكر به هابرماس، أين تكمن الغاية المرجوة من طرف المشروع الحداثي،هل في تأسيس وحدة اجتماعية ثقافية تجد داخلها عناصر الحياة اليومية و الفكر مكانا و كأنها كل عضوي؟أم أن الممر الذي يجب شقه وسط ألعاب متنافرة للغة، تلك المتصلة بالمعرفة، بالأخلاق، بالسياسة، هو من نظام مختلف عنها ؟و إذا كان الجواب بنعم، فكيف سيكون قادرا على تحقيق وحدتها الفعلية.

الفرضية الأولى، و هي من مصدر هيجيلي، لا تعيد اتهام مفهوم التجربة expérience و هو جدليا شموليا؛ الثانية تقترب كثيرا من روح كانط في نقد الحكم Critique du jugement لكنها تستوجب مثل الأولى الخضوع إلى إعادة اختبار صارم الذي تفرضه ما بعد الحداثة على فكر الأنوار وفقا لفكرة غاية موحدة للتاريخ، و لتلك المتعلقة بالذات. فهذا النقد الذي لم يشرع فيه فتجنشتين و أدورنو فحسب، بل بعض المفكرين، فرنسيين كانوا أم غير فرنسيين من الذين لم يحصل لهم الشرف أن قرأهم هابرماس، و هو ما كان سيمكنهم على الأقل الإفلات من الملاحظة السلبية عن المحافظة الجديدة.

الواقعية

إن المطالب التي ذكرتها لك في البدء ليست جميعها متكافئة.بل تتناقض بعضها بعضها وُضع باسم ما بعد الحداثة، أما الآخر فلمحاربتها.و ليس من الضروري أن يكون الشيء نفسه في المطالبة بتقديم المرجع (و بالواقع الموضوعي)، أو بالمعنى (و بالتعالي ذو المصداقية)، أو بالمتلقي (المرسل إليه) (و بالتعبيرية الذاتية)، أو بالإجماع التواصلي (و بقانون عام للتحولات، على سبيل المثال نوع الخطاب التاريخي). غير أنه يوجد بالدعوات متعددة الأشكال المنادية بإلغاء التجريب الفني نفس النداء إلى النظام، رغبة في الوحدة، في الهوية، في الأمن، في الشعبية(بمعنى Oeffentlichkeit، »إيجاد جمهور (ينبغي أن يعود الفنانون و الكتاب إلى حضن الجماعة) ، أو على الأقل، إذا ما حكمنا عليها بأن هذه مريضة، فيجب منحهم المسؤولية لمعالجتها.

هناك دليل غير قابل للاعتراض عليه لهذا الاستعداد العام: بالنسبة لكل هؤلاء الكتاب، لا شيء يدعو إلى الاستعجال أكثر من التخلص من إرث الطليعيين.و هذا هو بالخصوص تلهف ما يسمى وراء الطلائعية .إن الأجوبة المعطاة من طرف ناقد إيطالي (أكيل بونيتو أوليفا) لانتقادات فرنسية من كل من برنار لا مارش فاديل وميشيل إنريك لا تدع مجالا للشك حول هذا الموضوع.و بالعمل على امتزاج الطلائع ، يعتبر الفنان و الناقد أنفسهم أكثر ضمانا للقضاء عليهم عوضا عن مهاجمتهم مباشرة . لأن بإمكانهم تمرير الانتقائية الأكثر ازدراء [كلبية] cynique على أنها تجاوز للطابع التجزيئي في الأبحاث السابقة. ابتغاء إدارة الظهر لهم كلية،فإنهم يتهمون بالأكاديمياتية الجديدة .néo-académisme في حين أن الصالونات و الأكاديميات تمكنت، في المرحلة التي استقرت فيها البرجوازية في التاريخ، من القيام بواجب التطهير ومنح جوائز حسن السيرة الفنية و الأدبية تحت غطاء الواقعية. لكن الرأسمالية بذاتها بما لها من سلطة عدم تحقيق الأشياء المعتادة، أدوار الحياة الاجتماعية و المؤسسات، فإن التمثلات المسماة "واقعية" "ليس باستطاعتها استحضار الواقع إلا من خلال أسلوب الحنين أو الاستهزاء، و كأنه فرصة للألم بدل الرضا.تبدو إذن الكلاسيكية ممنوعة في واقع مضطرب لا يقدم مادة للتجربة ، بل للسبر و التجريب.

يعد هذا الموضوع مألوف بالنسبة لقراء ولتر بنجامين هل ينبغي أيضا فهم المغزى بالضبط. إن التصوير الفوتوغرافي لم تكن تحديا قُذف به من الخارج على فن الرسم، و ليس أكثر من السينما الصناعية على الأدب القصصي. الأولى أنهت بعض مظاهر برنامج تنظيم الصورة المُعَد بواسطة القرن الخامس عشر Quattrocento و الثانية سمحت بإنجاز إقفال الألسنيات التعاقبية[التطورية] في

مجموعها الظامية و التي كانت حلما للقصص الكبرى في التكوين ابتداء من القرن الثامن عشر. و لئن كانت الميكانيكا و الصناعة قد حلت لتعوض اليد و الحرفة، فإن هذا لم يكن في حد ذاته كارثة، إلا إذا اعتقدنا بأن الفن في ماهيته تعبير عن العبقرية الفردية المجهزة بقدرة حرفية .

إن التحدي يكمن أساسا فيما يلي: بأن أساليب الصورة و السينما يمكنها أن تنجز أحسن و أسرع، و بانتشار مائة ألف مرة أهم مما تفعله الواقعية التشكيلية و الروائية، المهمة التي تخصصها النزعة الاتباعية لهذه الأخيرة، في الحفاظ على الوعي من الشك.ينبغي أن يتغلب فن التصوير وفن السينما الصناعيين على الرسم و القصة عندما يتعلق الأمر باستقرار المرجع référent، بتنظيمه مع وجهة نظر تهبه معنى تسهل معرفته،بتكرار النحو والمفردات التي تسمح للمتلقي بالتعرف بسرعة على الصور وسلسلة اللقطات و من ثمّ الوصول دون عناء إلى الوعي بهويته الخاصة في نفس الوقت إلى ذلك التصديق الذي يتلقاه من الآخرين ، لأن هذه البنيات من الصور و سلسلة اللقطات تشكل قانونا للتواصل بين الكل . بهذا تتضاعف تأثيرات الواقع أو إذا شئنا خيالات الواقعية.

وإذا لم يريد الرسام والقاص أن يصبحوا بدورهم مناصرين صغار على الدوام، لما هو موجود، فينبغي أن يرفضوا هذه الوظائف العلاجية. يجب عليهم أن يسائلوا قواعد فن الرسم أو السرد كما هي و كما تعلموها و تلقوها من سابقيهم.إنها تبدو لهم سريعا وكأنها وسائل للتضليل،للإغواء وللطمأنة ، والتي تحرمهم من أن يكونوا صادقين – تحت الاسم المشترك للرسم أو الأدب ، حيث حصل تفتيت لم يسبق له مثيل . فالذين يرفضون الاختبار من جديد لقواعد الفن جعلوا مهنهم في النزعة الامتثالية للطبقات الشعبية بوضعهم في اتصال، في خدمة "القواعد الصحيحة" ، الرغبة في تحقيق الواقع مع المواقف القادرة على إرضائه. فأفلام الجنس تستعمل الصورة و الفيلم لهذه الغاية. إنها تصبح نموذجا عاما لفنون الصورة و الرواية التي لم تواجه التحدي إعلاميا.

أما بخصوص الفنانين و الكتاب الذين يقبلون التشكيك في قواعد الفنون التشكيلية و الروائية و العمل على تقاسم هذا الشك عند الضرورة بنشر أعمالهم ،فقد وجدوا أنفسهم بدون مصداقية أمام الهواة المهتمين بالواقع و الهوية ، و وجدوا أنفسهم بدون جمهور مضمون . بهذه الطريقة يمكننا أن ننسب جدل الطلائع إلى التحدي الذي ترفعه واقع الصناعة و الإعلام اتجاه فنون الرسم و الحكاية.إن . ليست إلا دلالة نشيطة و ساخرة لهذا الإجراء الثابت في التخلص من مهنة الرسام، و حتى الفنان. مثلما يشير إلى ذلك تيري دي ديفThierry de Duve بذكاء، فإن المسألة الجمالية الحديثة لا تكمن في : ما هو الجميل؟ و لكن في: ما هو الفن (و الأدب؟).

إن الواقعية التي تعريفها الوحيد هو ما يفهم من تجنب مسألة الواقع المقحمة في تلك التي يوجد

فيها الفن دوما في مكان ما بين الاتباعية و"الكيتش " Le Kitsch لما يصطلح على السلطة بالحزب،فإن الواقعية بمعيّة تكملتها الكلاسيكية الجديدة تنتصر على الطليعة التجريبية بتشويهها و بمنعها. هل يجب أيضا أن يكون للصور "الجيدة" القصص الجيدة "الأشكال الجيدة" التي يلح في طلبها الحزب،ينتقيها و ينشرها و يرغبها و كأنها العلاج الموافق للاكتئاب و القلق الذي يعانيه الجمهور . لم يحظى مطلب الواقع، بمعنى الوحدة، البساطة، التواصلية إلخ، لم يكن بنفس الحدة ولا بنفس الاستمرارية عند الجمهور الألماني ما بين الحربين وعند الجمهور الروسي بعد الثورة: وهنا مكمن الفرق بين الواقعيات النازية والستالينية.

بقي أن هذا المطلب حينما أقيم على الحجة السياسية، فإن هجومه ضد التجريب الفني رجعي:الحكم الجمالي ليس له إلا تقرير تماثل هذا العمل أو ذاك مع القواعد الموضوعة للجميل بدلا من أن يكترث العمل بما يمكن أن يجعله موضوع فن،و هل باستطاعته العثور على هواة، فالاتباعية السياسية تعرف و تفرض معايير قبلية "للجميل" التي تنتقي بضربة واحدة و في مرة واحدة لكل الأعمال و للجمهور . إن استعمال المقولات في الحكم الجمالي تكون من نفس الطبيعة في الحكم المعرفي. ولإعادة نفس مفردات كانط ، فهذا و ذاك يصبحان أحكاما جازمة : فالتعبير "يتكون جيدا" في الفهم أولا ، ثم بعد ذلك لا نحتفظ في التجربة إلا بـ "الحالات" التي يمكنها أن تدخل تحت هذا التعبير .

و لمّا تُسمّى السلطة رأس المال،و ليس الحزب،فإن الحل وراء الطليعي أو ما بعد حداثيبمعنى جينكس Jencks يبدو متكيفا أفضل من الحل ضد حداثي. إن الانتقائية هي الدرجة صفر للثقافة العامة المعاصرة: فنحن نسمع "الريجي" نشاهد أفلام "الويسترن " ، أكل ماكدونالد على الغذاء و الطبخ المحلي في المساء، و نتعطر بعطور باريس في طوكيو ، ونلبس أزياء "ريترو" rétro في هونغ كونغ، المعرفة أضحت مادة لألعاب الفيديو . فمن السهل العثور على جمهور بالنسبة للأعمال المنتقاة. و إذا عدنا إلى الكيتش Kitsch، فإن الفن يتغاضى عن الفوضى التي تسود "ذوق" الهاوي. الفنان، العارض، الناقد والجمهور يُسرّون جميعا بأي شيء، و الوقت هو وقت الارتخاء. غير أن هذه الواقعية لأي شيء هي واقعية المال:ففي غياب معايير جمالية، يبقى ممكنا و نافعا لقياس قيمة الأعمال بالفائدة التي تحصل عليها. هذه الواقعية تتوافق مع كل الميول، و كأنها رأسمال لجميع "الحاجات" شريطة أن يكون للميول وللحاجات قدرة شرائية.أما بخصوص الذوق، فلا حاجة بنا إلى أن نحرج إذا تعلق الأمر بالمضاربة أو بالترفيه. إن البحث الفني و الأدبي مهدّد مرتين، بـ"السياسة الثقافية" مرة، بسوق الفن و بالكتاب مرة أخرى. فما ينصح به تارة في قناة، و تارة في أخرى، و هو التزويد بأعمال تكون أولا متصلة بمواضيع موجودة في أعين الجمهور الذي ستوجه إليه ، و بعد ذلك تكون هكذا"جد مكونة

مشكلة" بأن يتعرف هذا الجمهور على ما يحدث، يفهم ما ترمز إليه، يستطيع بكل خبرة إعطاء أو رفض موافقته، و حتى، إذا أمكن، استخلاص من هذه الأعمال قبوله لبعض الرفاهية.

السمو و الطليعة

إن التأويل الذي قدمته الآن في اتصال الفنون الميكانيكية و الصناعية بالفنون الجميلة و الأدب مقبول في مجمله ، لكنك ستقر بأنه سيبقى بدقة اجتماعوي sociologisante و تاريخوي و historisante، أي أحادي الجانب. و بتجاوز تحفظات بنجامين و أدورنو ، يجب التذكير بأن العلم و الصناعة ليسا بمنأى عن الشك المنصب على الواقع أكثر من الفن والكتابة . الاعتقاد في خلاف ذلك يفيد بتكوين فكرة إنسانية مفرطة للنزعة الوظيفية للعلوم و التكنولوجيات. ليس بمقدورنا اليوم إنكار الوجود المهيمن للتكنولوجيا والعلم، بمعنى:التبعية الضخمة للمنطوقات المعرفية لغائية نتيجة السبق الأفضل الممكنة ، التي هي المعيار التقني . لكن الميكانيكي والصناعي خصوصا بدخولهم الحقل المخصص في العادة للفنان، فهم حاملون لشيء آخر أيضا غير آثار سلطة. إن المواضيع و الأفكار المتحدرة عن المعرفة العلمية و من الاقتصاد الرأسمالي تنشر معها إحدى القواعد التي تخضع لها إمكانياتها، فالقاعدة بأن لا حقيقة إن لم تكن مؤكدة بإجماع بين شركاء على معارف و التزامات.

هذه القاعدة ليست قليلة الأهمية. إنها السمة المتروكة على سياسة العالِم و على تلك التي تخص مسيّر رأس المال بنوع من الهروب من الواقع خارج اليقينيات الميتافيزيقية، الدينية ، السياسية التي يظن العقل بأنه يحتفظ بها لموضوعه . فهذا الانسحاب ضروري حتى ينبثق العلم و الرأسمالية. فلا فيزياء دون شك معارض للنظرية الأرسطوطاليسية في الحركة و لا صناعة دون دحض للروح التجارية " mercantilisme "الفيزيوقراطية" إن الحداثة، في أي حقبة يؤرّخ لها، لا تذهب أبدا دون زعزعة الاعتقاد و دون اختراع من قليل واقع الواقع، المشارك في ابتكار واقعيات أخرى .

فماذا يعني هذا "القليل من الواقع" . إذا ما أردنا تخليصه من التأويل التاريخوي الضيق؟ إن العبارة متقاربة بالطبع مع ما يسميه نيتشه العدمية nihilisme . لكن سأعود إلى قياس سابق على المنظور النيتشوي فيما يتعلق بالموضوع الكانطي للسمّو (الجليل). أعتقد بالخصوص بأنه في استطيقا الجليل حيث يجدا لفن الحديث (بما في ذلك الأدب) حافزه،و منطق الطليعيين مسلماته.

إن الشعور بالجليل، و الذي هو كذلك الشعور بالسمو، هو حسب كانط عاطفة قوية و مبهمة : إنه يتضمن في نفس الوقت لذة و ألما . أفضل من تلك: اللذة تصدر عن الألم. في عادة فلسفة الذات المتأتية من أوغسطين و ديكارت و التي لا يشك فيها كانط جذريا، هذا التناقض الذي يسميه البعض عصاب

نفسي تنمو مثل نزاع بين ملكات الذات ، ملكة تصور شيء ما و ملكة "تمثل" شيء آخر. تنشأ المعرفة إذا كان أولا المنطوق معقولا و بعدئذ "حالات "يمكن استخلاصها من التجربة التي تطابقها هناك جمال إذا، كانت "حالة" (العمل الفني) معطاة أولا عن طريق الحساسية دون تحديد ذهني ، الإحساس باللذة المستقل عن كل مصلحة الذي يثيره هذا العمل يدعو إلى إجماع كوني المبدأ (و الذي قد يكون الوصول إليه متعذرا) .

هكذا فإن الذوق يؤكد بأنه بين القدرة على التصور و القدرة على تمثل شيء مطابق للتصور، توافق غير معين، دون قاعدة، يتيح الفرصة لما يسميه كانط حكم تفكيري ، يمكن أن يتحقق على منوال اللذة: السمو شعور آخر يحدث بالعكس عندما يفشل الخيال في تمثل موضوع قادم ، من جهة المبدأ فقط ، يتم الاتفاق مع التصور .لدينا فكرة عن العالم (عن جملة ما هو عليه)، لكن ليست لدينا القدرة لتبيان مثال .لدينا الفكرة عن البسيط (الغير منحل)، لكن ليس في وسعنا توضيحه عن طريق شيء محسوس الذي يمكنه أن يكون حالة. بإمكاننا تصور اللامتناهي في ضخامته وقوته ، لكن كل تمثل لشيء يوجه لجعل هذا العظم أو هذه القوة المطلقين مرئيين تبدو لنا و كأنها ناقصة. ها هنا إذن أفكار حيث ليس هناك تمثل ممكن، إنها لا تعرف شيئا عن الواقع إنها تحظر أيضا الاتفاق الحر للملكات التي تنتج الإحساس بالجميل، إنها تمنع تكوّن و استقرار الذوق .يمكن القول عنها أنها غير مُتمثلة.

سأصطلح على تسميته بالحديث moderne ذلك الفن الذي يكرّس »تقنيته الصغيرة « مثلما يقول ديدرو ، تمثل ماهو لا متمثل إطلاع بأن هناك شيء يمكن أن نتصوره و لا يمكن رؤيته و لا جعله مرئيا : هذا هو تحدي فن الرسم الحديث . لكن كيف بالإمكان جعل شيء ما مرئي و هو لا يمكن رؤيته ؟ كانط نفسه يشير إلى الوجهة الواجب اتباعُها بتعيينه اللاشكل l'informe ، غياب الشكل l'absence de forme ، ثبت ممكن للا- متمثل . Imprésentable يقول كذلك (كانط) بالتجريد الفارغ الذي يختبره الخيال بالبحث عن تصور لا نهائي (لا تصور لا تمثل آخر) بأن هذا التجريد نفسه كأنه تمثل(أو تصور) للانهائي تمثله السلبي. إنه يذكر لا يمكنك جعل الصورة مهيأة (منحوتة) taillée الخ. الرحيل ٤،٢) مثل الفقرة الأكثر سموا في الإنجيل ، بهذا المعنى فهو يحظر كل تمثل (تصور) للمطلق . ليس هناك شيء كبير يمكن إضافته إلى هذه الملاحظات للتمهيد إلى جمالية الرسم السامي: بالطبع فهو بوصفه رسما"يمثل" يصورشيئا ما، لكن سلبيا، سيتجنب إذن الرسم التصوير Figuration أو التمثل، سيكون أبيضا مثل مربع ، Malévitch لن يكون مرئيا إلا بمنعه الرؤية،لن يكون لذيذا إلا بإحداثه ألما . نتعرف في هذه الاجراءات على بديهيات الطليعيين الرسمية (في الرسم) picturales في نطاق (بمقدار) إشارتها إلى اللامتمثل. إن أنماط الحجج التي باسمهاأو بها أمكن لهذه

المهمة أن تتدعم أو أن يسوغ تستحق كبير الانتباه، لكن لا يمكنها التشكل إلا ابتداء من ميل للسمو، حتى تصبح شرعية، أي حتى تتم تغطيتها.إنها تبقى غير مفسرة دون عدم تكافؤ الواقع بالمقارنة مع المفهوم المتضمن في فلسفة كانط عن السمو.

لا أريد هنا تقديم تحليلا تفصيليا للطريقة التي بها ازدرت الطلائع المختلفة الواقع و جردته من أهليته بفحص الوسائل للحمل على الاعتقاد بأنها تقنيات تصوير . رسمية.الفارق المحلي، الرسم، اختلاط الألوان، المنظور الخطي، طبيعة و تلك الخاصة بالوسيلة، الفاتورة التشابك l'accrochage ،المتحف:لا تتوقف الطلائع (الطليعيات) عن إزاحة زخارف العرض التي تسمح باستعباد الفكر وتحويله عن اللامتمثل .إذا كان هابرماس ، مثل ماركوز ، يفهم هذا العمل في "اللاتحقق "و كأنه مظهر لـ "اللا تسام" الزجري (القمعي) «Désublimation»répressiveالذي يميز الطليعة ، فذلك لأنه يخلط السامي الكانطي بالإعلاء sublimation الفرويدي و بأن الجمالية بقيت بالنسبة إليه تلك الخاصة بالجميل .

ما بعد الحداثي

ما هو إذن ما بعد الحداثي؟ ما هي المكانة التي يحتلها أم لا يحتلها في العمل السريع أسئلة مطروحة على قواعد الصورة و الرواية ؟ إنه بالتأكيد جزء من الحداثي، كل ما هو متلقى ، هل يعود إلى الأمس ،كتب بيترون يجب أن يكون محل شك . أي فضاء يهاجم سيزان ذلك الخاص بالانطباعيين. ويهاجم كل من بيكاسو وبراك ؟ أعمال سيزان . من أي مفترض يتحرر دوشامب في ١٩١٢ ؟ هل ذلك الذي يجب أن يجعل لوحة ما تكعيبية ؟ و بيران يسائل هذا المفترض الآخر بأن يعتبره خرج سالما من عمل : دوشامب مكان تقديم العمل . تسارع مذهل، الأجيال تهرول. إن عملا لا يصبح حداثيا إلا إذا كان أولا ما بعد حداثي.إن ما بعد الحداثة كما تفهم إذن ليست الحداثة في نهايتها ، بل هي في حالة الميلاد، وهذه الحالة مستمرة .

و رغم ذلك لا أريد التمسك بهذا المعنى الذي هو نسبيا آلي للكلمة. فإذا كان من الصحيح أن الحداثة تجري ضمن تراجع الواقع و حسب العلاقة السامية للمتصور مع المعقول، فبإمكاننا ضمن إطار هذه العلاقة تمييز نمطيين، بحديث الموسيقيين، (حسب لغة الموسيقيين). فالتأكيد ينبغي أن يقع على عدم قدرة ملكة التمثل، على حنين الحضور الذي تعانيه الذات الإنسانية، وعلى الإرادة المعتمة و الباطلة التي تتقمصه رغم كل شيء. التأكيد من الأجدر أن يكون ممكنا على ملكة التصور، على »لا إنسانيتها«لكي نقول (إن الخاصية التي يشترطها أبولينير للتأكيد من الفنانين المحدثين، لأن المسألة لا تخص الفهم أن تتفق الحساسية أو المخيلة الإنسانيتين أم لا لما يتصوره،و على نمو الوجود و الابتهاج الناتجين من

ابتكار قواعد لعب جديدة سواء أكانت تصويرية أو فنية ، أو غيرها . ستفهم ما أريد قوله بالتوزيع الكاريكاتوري لبعض الأسماء في تاريخ الطليعيين، من جهة كآبة mélancolie، الانطباعيين الألمان و من جهة أخرى تجديد Novatio، براك و بيكاسو ؛ ففي الجهة الأولى ، ماليفتش و من الجهة الثانية ، ليسبتسكي من جانب شيريكو، و من الآخر دوشامب. الفرق الذي يميّز هذين النمطين قد يكون طفيفا، فهما يتعايشان غالبا في نفس العمل،متعذر تمييزهما تقريبا .و مع ذلك فهما يشهدان على نزاع داخله يُلعبُ منذ مدّة و سيلعب مصير الفكر، بين الأسف و المحاولة.

إن عمل بروست و عمل جويس كلاهما يشير إلى شيء ما لا يمكن أن يعود إلى الحاضر .إن الإشارة، التي من خلالها أثار انتباهي مؤخرا باولو فابري Paoli fabri ، يمكن أن تكون طريقة للتعبير الضروري للأعمال المتعلقة بجمالية السمو . عند بروست،إن ما يتجنب دفع ثمن هذه الإشارة ، هو هوية الوعي ، كفريسة لإفراط الزمن . أما عند جويس فإن هوية الكتابة تكون فريسة لإفراط الكتاب أو الأدب . بروست يذكر اللامتمثل عن طريق لغة سليمة في نحوها و مفرداتها و بكتابة عن طريق كثير من المعاملات ما تزال تنتسب إلى نوع السرد الروائي romanesque .إن المؤسسة الأدبية، كالتي ورثها بروست عن بلزاك أو عن فلوبير هي بالتأكيد مُخرّبة، فالبطل ليس شخصا، بل الضمير الباطني للزمان: و بأن الألسنية التعاقبية[التطورية] في فك الإدغام la diachronie de la diérèseالتي لم توضع بشكل سليم من طرف فلوبير، أصبحت محل مراجعة بالنظر إلى الأسلوب الروائي المختار.و مع ذلك فوحدة الكتاب أوديسا هذا الضمير، حتى و إن أبعدت من فصل إلى آخر ، فهي غير قلقة (منشغلة) : هوية الكتابة مع نفسها من خلال تيه السرد اللامتناهي تكفي للدلالة على هذه الوحدة ، التي أمكن مقارنتها مع تلك الخاصة بفينومولوجيا الروح جويس يتخيل اللامتمثل في كتابته ذاتها، في الدّال signifiant. إن سلسلة المعاملات السردية و حتى الأسلوبية المعروفة استعملت دون الاكتراث للاحتفاظ بوحدة الكل، معاملات جديدة اختبرت. فالنحو و مفردات اللغة الأدبية لم تعد تقبل كمعطيات، بل بدت كاتباعيات académismes، عادات متحدّرة من الإيمان الديني (كما يقول نيتشه) التي تمنع اللامتمثل من أن يذكر .

هذا هو إذن النزاع:علم الجمال الحديث هو علم جمال السمو، لكن حنيني ، إنه يسمح بأن يذكر اللامتمثل فقط كمحتوى غائب، لكن الشكل يستمر في إهداء القارئ أو الرائي ، بفضل تماسكه سهل المعرفة ، مادة للتسلية و للذة.في حين أنّ هذه العواطف لا تُشكل الشعور السامي الحقيقي، الذي هو مزيج داخلي من لذة و ألم: اللذة بأن يجاوز العقل كل تمثل، الألم حيث لا يكون الخيال أو الحساسية في مستوى التصور .

ما بعد الحداثي هو إذن ما في الحداثي يذكر اللامتمثل في التمثل ذاته، هو ما يرفض المواساة للأشكال الجديدة ، بإجماع ذوق الذي يتيح اختبار سوية الحنين إلى المستحيل، فذلك الذي ينقب عن تمثلات جديدة، ليس بغرض المتعة، إنما لأجل جعل الإحساس باللامتمثل أفضل. الفنان، والكاتب ما بعد الحداثي هو في وضعية الفيلسوف: النص الذي يكتب، العمل الذي ينجز ليسا نظريا محكومين بقواعد موضوعة سلفا، و لا يمكن الحكم عليها بواسطة حكم جازم، بالتطبيق على هذا النص، على هذا العمل مقولات معروفة فهذه القواعد و هذه المقولات هي ما يبحث عنه العمل و النص. الفنان و المؤلف إذن يعملان دون قواعد، و لوضع القواعد لما سيكون قد تمّ. من هنا فالعمل و النص لهما خاصيات الحدث، و من هنا كذلك سيصلان فيما بعد لمؤلفهما، أو لما يرجع لذاته، بأن انطلاقتهما تبدأ دوما قبل الأوان. ما بعد الحداثي هو فهم حسب تناقض المستقبل الماضي

يبدو لي بأن محاولة مونتانيي هي ما بعد حداثية،و أن المقطع L'Athaeneum حديث.ينبغي أخيرا أن يكون واضحا بأنه ليس في صلاحياتنا تقديم الواقع، لكن اختراع إشارات للمعقول الذي لا يمكن تمثله. و ليس هناك ما يدعو إلى انتظار من هذه المهمة أقل توفيق بين ألعاب اللغة«، التي سماها كانط بالملكات،وحيث كان على علم بالهوة التي تفصل بينها و بأن قدرة أو ملكة الوهمillusion هي الوحيدة المتعالية[تلك التي تخص هيغل ,] هي وحدها الأمل في جمعها داخل وحدة حقيقية . بيد أنه كان يعرف أيضا بأن هذه الملكة [الوهم] ثمنها الرعب la terreur.لقد أعطانا القرن التاسع عشر و القرن العشرين كل نشوتنا من الرعب.لقد دفعنا ثمن الحنين للكل وللواحد، للتوفيق بين المفهوم و الحسي، بين التجربة الشفافة والتواصلية. فباسم المطلب العام للارتخاء و السكينة، نسمع همهمة الرغبة في إعادة الإمساك بالواقع. إن الجواب هو: حرب على كل شيء، لنشهد على ما لا يمكن تمثله لننشّط الصراعات، لننقذ شرف الأسماء.

الثورة الديمقراطية الحديثة
تأملات في كتاب ليوتار " حالة ما بعد الحداثة"

جــون كــين

ترجمة: محمد المحمدي سليمان(*)

في هـذا المقـال يقـدم جـون كيـن (John Keane) نوعـاً مـن المقاربـة والمقارنـة بيـن آراء توكفيـل عـن مجتمـع الديموقراطيـة الحديثـة المتحـررة مـن التمسـك بـالقيم والتقـاليد الموروثـة ، ومنظـور فرانسـوا ليوتـار الـذي أعتـبر هـذا العصـر نهاية لـ " الحكايات الكبرى " بمعنى أنه العصر الذي شـهد مـوت المذاهـب الكـبرى والأيديولوجيـات التـي حـاولت تفسـير الواقـع تفسيراً شمولياً ، وجاء ذلك بمثابة رد فعـل لمـا آلـت حـال الثقافـة بعد التحـولات التي مست قواعد العلم والأدب والفنون منـذ أواخـر القرن التاسع عشر (المـترجم)

بمجرد أن تطأ قدمك الأرض الأمريكية ينتـابك نـوع مـن الذهـول المشـوب بشـيء مـن الاضطراب ، إذ تفاجأ بجلبة مبهمة في كل مكـان ، وآلاف مـن الأصـوات تتقـارع فـي نفس الآن مطالبـة بالاسـتجابة لاحتياجاتـهم الاجتماعيـة ، وتـرى كـل شـيء فـي حركـة دائبـة ، فـها هنـا يلتقي أناس من إحدى ضواحي المدينـة لاتخـاذ قـرار بشـأن بنـاء كنيسـة، وهنـاك اجتمـع آخـرون لانتخـاب ممثـل ينـوب عنـهم ، وإذا ابتعدنـا قليـلاً نجـد نـواب البرلمـان عن مقاطعـة مـا يـهرعون إلـى المدينـة بغيـة مراجعـة السـلطات بشـأن بعـض التحسينات المحلية ، وفي مكـان آخر نقابل عمـال إحدى المـزارع وقـد نحـوا محاريثـهم جانبـا ليتدبـروا أمرهم بشـان مشـروع خـاص بشـق طريـق أو إقامـة مدرسـة عامـة ، و مواطنـون يسـعون للالتقـاء حـول هدف واحـد هـو إعـلان اسـتهجانهم لمسـلك الحكومـة ، بينمـا احتشـد آخـرون لتحيـة السـلطات لعنايتـهم ببلدتـهم ، أو نقـابل شـكلا مـن مجتمعـات تنظـر إلـى تنـاول الخمـور علـى انـه أصـل الشـرور فـي الدولـة ، و يـأخذون علـى أنفسـهم عـهدا بالوقـار كمـا تدعـوا إليـه مبـادئ المذهـب التقـوى. (**)

(*) قسم الفلسفة – كلية التربية – بور ســعيد

(**) (من كتاب ألكسيس توكفيل "الديمقراطيـــة في أمريكـــا ")

من الملاحظ أن المجتمعات الحديثة يخيم عليها نوع من القلق و احتمال الثورة على الذات اصبح شائعا و منتشرا منذ صدور كتاب " توكفيل " عن الديمقراطية في أمريكا ، وذلك إزاء ما يبتدعونه و يعممونه من نظم ديمقراطية تروم البحث عن القوة والسيطرة (١) . وبحسب ما يذكره توكفيل في بحثه الأصيل والمتميز والذي استعرض فيه الكثير من نظريات الحداثة - "هناك " ثورة ديمقراطية عظمى بدأت تكتنف كافة دوائر الحياة الحديثة [جـ١ ص٥٧] ففي مجتمعات ما بعد- الأرستقراطية اضطربت الحياة اليومية بسبب تيقظ ونمو النظم الديمقراطية على نطاق واسع وازدياد الشغف بالمساواة في القوة والملكية والمكانة داخل الدولة والمجتمع المدني، كما لاحظ توكفيل ان كل شئ في مجال السياسة يصبح موضوعا للمعارضة وعدم اليقين ، كما اهتزت التقاليد العاطفية، والأخلاق المطلقة ، والإيمان الديني لصالح أهداف دنيوية أخرى ؛ وفي زمن الديمقراطية السياسية والعلمانية والشك ، أفل نجم الاعتقاد الأسطوري بالأرض ، وانطفأ نور الإيمان، وأصبحت آفاق التأثير السياسي عالمية ، وبالتالي أصبحت موضوعا للحجة و الإقناع والحكم العملي . ومن يعيشون في كنف أمم ديمقراطية ينظرون بعين الريبة والتحفظ للقوة السياسية ، ويكونون أكثر ميلا إلى ازدراء من يتقنون استعمالها ويرتابون فيهم ، وبسبب ذلك نفذ صبرهم تجاه نظام الدولة التعسفي ، وبذلك خسرت الدولة وقوانينها قدسيتها ، وأصبحت ينظر إليها على أنها مجرد ضرورة أو واسطة لقضاء أغراض خاصة ، أو وسيلة فحسب لقضاء حاجة ما ، وكذلك امتد الارتياب إلى القول بان الدولة قد أقيمت بداية على أساس التقاء إرادة المواطن . لقد انقضى الزعم بالقوة الموناركية أو الواحدية المطلقة ، وبالتدريج اتسع نطاق الحقوق السياسية من الطبقات السياسية صاحبة الامتياز ليشمل حتى المواطنين من أدنى الدركات ، وأصبح إقرار النظم والقوانين السياسية مرهونا بالإقرار والقبول ، وعرضة للتبديل والتغيير وإعادة الصياغة والتشكيل.

ولقد أكد توكفيل على أن الامتيازات والفوارق قد تلاشت بالتدريج ليس في مجال السياسة فحسب ، بل وفي مجال المجتمع المدني أيضا ، فالديمقراطية الحديثة تتسم بأنها عرضة دائما " لثورة اجتماعية " (جـ١ ص ٦٩) و حلت التعريفات الطبيعية للحياة الاجتماعية محل الاتفاق أو الإجماع المعترف به، وعلى

سبيل المثال لاحظ توكفيل أن الديمقراطية قد حطمت بالتدريج وإلى درجة كبيرة عدم المساواة بين الرجل و المرأة ، والتي كانت تبدو حتى الآن على إنها ذات جذور أزلية في الطبيعة (جـ٢ ص ٢٦٣) (تراثيا ووراثيا) و بدأت الملكية تتوزع ، و يتسع نطاق المشاركة في القوة الاجتماعية ، و تميل الفوارق و القدرات غير المتساوية للطبقات إلى الاضمحلال ، لكن لا يعني ذلك القول بان الديمقراطية لا تضع أي اعتبار للثروة . بل إن الاهتمام بالملكية الخاصة قد ازداد ، لكن توكفيل رأى أنها عرضة للمنافسة ، بوصفها موضع اتفاق لإعادة التوزيع من خلال التغير في مقدرات الحياة ، وفي المنافسة ، و إعادة تحديد التشريع و الضغوط الاجتماعية من قبل المعدمين ، وكذلك مما يؤثر في إفساد نظم الإقطاع و الموناركية المطلقة رفض الثورة الديمقراطية الانحناء أمام القوة الاجتماعية للنبلاء ، و كبار التجار و الرأسماليين الصناعيين ، مما غرس في قلوب تلك الجماعات الاجتماعية الخوف من فقدان امتيازاتهم ، الأمر الذي يبين أيضا لماذا يكرهون النظم الديمقراطية كراهية تامة نابعة من صميم أفئدتهم . وان كان توكفيل قد بالغ كثيرا في تأكيد زخم واتساع عمليات التسوية الآنفة ، إلا أن منطق تفسيره ظل مسيطرا : فإذا ما قامت مجموعة واحدة بالدفاع عن مطالب اجتماعية معينة (على سبيل المثال حقوق الملكية) فان الضغط سيكون اكبر من اجل توسيع نطاقها لتشمل مجموعات اجتماعية أخرى ، و بعد كل تنازل من هذا القبيل سوف تظهر مطالب جديدة من جانب قوة اجتماعية اقل قوة لفرض تنازلات جديدة عن الامتيازات ، لدرجة أن المطالب الاجتماعية التي كانت مقيدة و محصورة في الماضي تصبح ذات مجال كلي . و لهذا فان المعضلة التي تعانى منها المجتمعات المدنية الحديثة هي أنها يجب إما إن توسع الحقوق الاجتماعية لكل فرد أو تمنعها عن أي فرد ، حيث أن الإباحة الأخيرة هي بمثابة إرباك تام للديمقراطية ، فعملية التسوية الاجتماعية تميل إلى أن تنمى لذاتها قوة دفع لا تنقضى . أو كما يقول توكفيل ان النظم الديمقراطية تثير شعورا بالمساواة الاجتماعية التي لا يمكن أبدا إرضائها تماما : " أن هذه المساواة التامة تفلت من أيدي الناس و تطير منذ أول لحظة يعتقدون فيها انهم نالوها أو كما يقول بسكال:"فرار أبدى " (جـ١ ص ٢٨٥) و المجتمع المدني ذات المعدل الأدنى للقوة هو الذي يقع بصفة خاصة في قبضة تلك الآلية . إذ يدب فيه الاضطراب في حالة الإذعان لتلك الآلية ، و في حالة إمكانية التغلب عليها ، يسوده أيضا القلق بسبب عدم التيقن من تحقيق المساواة ، وتضيع الآمال في الحماس الداخلي و يصاب الناس بالإحباط و خيبة الأمل ، ومن ثم تعود الدعوة للكفاح من اجل المساواة

. وهذه الحركة الدؤبة للمجتمع من شأنها أن تسقط عالم الديمقراطية الحديثة في منازعات شكية جذرية (راديكالية) وحب جارف للتجديد (جـ١ ص٢٦١) و في خضم تلك الدوامة الديمقراطية لا يبدو أن شيئا يمكن ان يحظى بالثبات أولا تنتهك حرمته فيما عدا الكفاح الدوار و الحاد من اجل المساواة الاجتماعية و الحرية السياسية.

– II –

لأول وهلة يبدو توقع توكفيل بان الديمقراطية سوف تصبح عالمية و مبدأ راسخا للحياة الحديثة لا يرتبط تماما بموضوع ما بعد الحداثة ، و هناك تفسيران يمكن أن يقدما لهذا الشك:

التفسير الأول يقوم على أساس ان معظم المناظرات الجارية حاليا بصدد موضوع ما بعد الحداثة قد عزلت نفسها عن النظريات الخاصة بعمليات التحديث ـ بدليل أن ما هو متعلق بما بعد الحداثة يفقد جاذبيته في مجالات علم الاجتماع و السياسة و الاقتصاد و لهذا فان اهتمامي بتوكفيل يقوم على أساس أن مناقشة " ما بعد الحداثة " تقتصر فقط على الظواهر " الثقافية " وليس بالحياة الاجتماعية أو السياسية . بيد أنني لست مقتنعا بهذا الاعتراض ، لان ما هو حاضر غالبا كمساهمة "علمية أو " جمالية " بالنسبة لمناظرة " الحداثة / ما بعد الحاثة " قد بنى بعمق (وغالبا بطريقة ضمنية) على أساس الأحكام الأساسية الخاصة بعمليات التحديث ، و التي أما الصق بها وصمة باعتبارها إفساد (جامسون تافورى) أو احتفت بها باعتبارها تمثل تقدما سياسيا و اقتصاديا و ثقافيا (الديمقراطية الاجتماعية لما بعد الحرب ، تجاه المحافظين الجدد) .

التفسير الثاني يرتكز على أن بداية ما بعد الحداثة تبين لماذا يمكن الادعاء بان نظرية توكفيل عن الثورة الديمقراطية الحديثة هى نظرية خارجة عن نطاق موضوع " ما بعد الحداثة " اذ يسود بين العديد من المدافعين عن اتجاه ما بعد الحداثة إحساس قوى بان الادعاء بان كل الأشياء حديثة ، ليس فقط البحث العلمي و الفن الحديث ، بل أيضا بناء القوة السياسة الاجتماعية يمثل بدوره معضلة نكداء، وبناء على ذلك يقال ان المشروع الحديث يعتوره الفساد برمته ، ولا يصلح للتنفيذ ولا للحياة ، انه بذلك يصبح موافقا لقانون الكنيسة (أو سيظل كذلك لحقبة طويلة) ويبث في الأذهان بلادة مميتة، (مع انه ليس إلا مجرد زعم) و لهذا ينبغي أن نتخلص منه ، فنجحده و نتجاوزه وعلى هذا سوف يظل الاعتراض الأصبى هو

أليست نظرية توكفيل عن الثورة الديمقراطية الحديثة مجرد رغبة أو شوق! بمعنى أن تجار الأشياء القديمة الذين يرتادون الأركان المظلمة للمتاحف و أماكن حفظ الوثائق التاريخية (الارشيفات) و كذلك فلاسفة السياسة التقليديين يبحثون عن اليقين تحت أضواء كاشفة ، لكن الا يطابق ذلك المناقشة الجارية بصدد ما بعد الحداثة ؟

إن الإجابة التي أود أن أدافع عنها هي النفي القاطع لأن تكون الأهمية الأساسية لبحث توكفيل هي عرضه الموجز للخطوط الأساسية (بطريقة واضحة النقص أو غير كافية إن جاز القول) للمفهوم السياسي الاجتماعي الضروري (لاستيفاء الاتساق الذاتي) لمعظم الدفاعات الفلسفية المتقدمة عن ما بعد الحداثة ، و أذكر منها بحث جان فرنسوا ليوتار بعنوان " حالة ما بعد الحداثة " والذي يعرض على العكس من ذلك ، وبصورة ظاهرة التناقض التام بين الأساس الاقتصادي و الاجتماعي اللازم للاطروحات الفلسفية كتلك التي عرض ليوتار خطوطها العريضة مما أتاح الفرصة أمام توكفيل للقيام بأول دفاع وتحليل متعمق للثورة الديموقراطية ، وانطلاقا من هذه الرؤية المتناقضة نجد أن النموذج الذي دافع عنه ليوتار عن " ما بعد الحداثة الفلسفية " لم ينسلخ تماما عن منظور الحداثة ، لكنه ــ من ناحية الإمكان على الأقل ــ أفترق عن مضمونها السياسي الاجتماعي ومع ذلك ظل هذه النموذج يمثل عاملا قويا لتجديد وتعميق إمكانية الديموقراطية الحديثة .

في محاولة لإبراز ولتفكيك وتحديد العلاقة الحميمة الكامنة ولو توهميا ، بين ما بعد الحداثة الفلسفية و الديمقراطية الحديثة ، سوف اركز تحديداً على كتاب ليوتار " حالة ما بعد الحداثة " وفي سبيل ذلك لا أريد أن أضع أهدافا عن " تمثيلها التام " لحركة الحداثة ككل ، تلك الحركة التي اتسمت بالتقلب والتغير العميق ، وإثارتها لأنواع متباينة من الأسئلة و المتابعات تجعلها مشجعة و جديرة بالتطلع إليها ، ليس فقط لان" الحداثة "التي موضوعها المذهب النقدي هي ذاتها متميزة بدرجة عالية(الفن المعماري لكاربوزيه ، الفن التعبيري المجرد ، والعلوم الوضعية الجديدة عند كارل بوبر من الواضح إنها ظواهر ليست متماثلة الشكل) لكن أيضا وبتحديد أكثر لان ما بعد الحداثة الفلسفية والتي انجذبت إليها بعمق بعدة طرق ، تتسم بكرهها الذي له ما يبرره لمحاولة تجميع العالم في وحدة واحدة ، ذلك العالم الذي يبدو في الواقع كمركب لا متناهي ، ديناميكي واقع مرهون بعلم اللغة ولهذا لا يمكن أبدا تفسيره من كثرة المنظورات ، هذه النقطة الأخيرة لا توضح فحسب لماذا لم اهتم بالإشارة إلى " تمثيلات حالة ما بعد الحداثة ، بل تبين أيضا

لماذا لم اعتن بتلخيصها بمصطلحاتها الخاصة ، ولا بان استخرج منها تعميمات متسقة و نتائج ثابتة و راسخة ، وكذلك ينبغي أن أتجنب تلك الخيارات مفضلا عليها تتبع نوع من المدخل التأويلي " الهيرمونطيقى " الذي يحاول إعادة بناء الحجج المنظمة قصديا بكتاب " حالة ما بعد الحداثة " للدفاع عن مذهب ما بعد الحداثة ، و لكي نعين الطرق التي بها يبعدون النص عن " الأوضاع التي كرسها مؤلفه ، و بدقة اكثر فأنى أروم البدء في مخاطرة البرهنة التي تقود النص إلى كلا من الإنكار (باسم ما بعد الحداثة) و إقرار الأهداف الاجتماعية السياسية التي تتوافق بشدة مع معالم مشروع الديمقراطية الحديثة و التي حددها توكفيل .

– III –

ان المنزلة الهامة لكتاب " حالة ما بعد الحداثة " هي انه يعرض البديل لأوضاع التكنولوجيا في أواخر القرن العشرين ، أو – كما يفضل ليوتار ان يطلق عليها – مجتمعات مل بعد الحداثة ، وهذه الدوال الهامة تعد ، من ثم ، بمثابة وسائل لاكتشاف مجموعة أدوار أوسع لأفاق البحث مثل مستقبل الجامعة ، العدالة الاجتماعية ، الوثنية(الفيتشية) المعاصرة لعبادة الفعالية و قوة النفوذ ، أزمة الميتافيزيقا ، نظرية الأنساق، بناء ووظائف الرواية ، خطورة المجتمع الحاسوبى التام ، و إمكانية علم ما بعد الحداثة الذي يؤكد تماما على الانقطاع و عدم الاتصال ، الانتكاسة، عدم إمكان التقويم ، المفارقة المطلقة أو التناقص الظاهري .

لقد اهتم ليوتار بمشكلة الشرعية بصفة خاصة ، ويعنى بها العملية التي تحاول بها كل حيلة أو لعبة لغوية (أيديولوجية) معينة ان تؤسس " حقيقتها " و" صوابها" و فعاليتها (امكانيا) – وعلى ذلك تحاول ان تعلى من شأنها فوق الحيل أو الألعاب اللغوية الأخرى المنافسة لها – من خلال الألفاظ التي نعينها بكثير أو قليل من الوضوح بالنسبة للحامل لحيلة لغوية معينة ، و القواعد المتعلقة بمثل هذه الأمور تماثل الحاجة للروايات ، وللاتساق الداخلي ، والتحقيق التجريبي و الاتفاق الجماعي الذي يتم تحصيله من المناقشة ، وما إلى ذلك ، وهذه القواعد لا تؤلف فحسب خطوطا إرشادية تتعلق بكيفية صياغة ألفاظ الدلالة (و التي فيها يكون تمييز الصادق / الكاذب هو المعيار المركزي) بل إنها تنسب إلى أفكار عن" قواعد السمع ، قواعد القول ، قواعد السلوك " القدرة على صياغة و فهم العبارات التقريرية و التقويمية ، وعلى ذلك يمكن ان نتخاطب و نتفاعل مع الآخرين بطريقة مألوفة ، أنها تواضع مقبول حول هذه القواعد البراجماتية ، أو كما يقول ليوتار فهذا

يجعل المشاركين في مجموعة لغوية معينة يتطابق كل منهم مع الآخر كمتحاورين . كما يسمح بتمييز لعبتهم اللغوية عن غيرها من اللغات ، فالألعاب اللغوية لا تقع تحت إمكان القياس .

من هذا المنظور " الفيتجنشتايني الجديد " (المنظور الجديد الذي ينتسب إلى فتجنشتاين) يؤكد ليوتار على أن كل لفظ داخل نطاق لغوى معين ينبغي أن يفهم على انه فاعلية أو نشاط ، أو كحركة مع أو ضد لاعبين إما من نفس اللعبة اللغوية أو من لعبة أخرى ، والألفاظ يمكن فهمها فضلا عن ذلك باعتبارها حركات تقابل عددا هائلا للغاية من الأنداد يمثل الكل الذي هو اللغة السائدة ذاتها ، ولهذا فان مبدأ ليوتار الأول ينص على : أن إنجاز أفعال الصياغة يتضمن محاولة دفاع دقيقة أو موقف فكرى ثابت تجاه لاعبين آخرين أو تجاه اللغة ذاتها , وبهذا الاعتبار فان اللاعبين داخل لعبة اللغة يركزون دائما على علاقات القوة – و القوة تفهم هنا باعتبارها قدرة الفاعلين لرسم وضع إجمالي أو إحداث تغيير مؤثر في فعاليات الصياغة للآخرين داخل الإطار الموجود فعلا للعبة لغوية معينة ، والتي تمثل بذاتها دائما أبنية سابقة للأنشطة الكلامية للأفراد أو المجموعات .

هذه الإشارة حول القوة واللعبة اللغوية تتضمن أيضا – وهذا هو مبدأ ليوتار الثاني - أن ألعاب اللغة يجب أن تُعد بمثابة ممارسات اجتماعية محددة لإنجاز قاعدة ملزمة أو قاعدة مسيطرة مما يعنى ان نشارك في نفس الوقت في إنتاج أو إعادة إنتاج أو تحويل صور الحياة الاجتماعية . و المجتمع قد لا يفهم على انه كلّ وظيفي منظم عضويا (بارسونز) ولا على انه أساس يشمل ثنائى منفصل أو متجزئ (ماركس) بل ان الرابطة الاجتماعية تشبه بالأحرى لغزا معقدا لألعاب أو فرق لغوية متباينة ، و أحيانا ما تكون متنافسة ، متملصة ، متزلجة ، ولكنها مع ذلك تطيع قواعد لتنوع غير محدد المعالم ، ولهذا لا يمكن ان تتركب أو تفهم تحت سلطة أي تحول خطابي مفرد . وقد اقتبس ليوتار تشبيها من فتجنشتين (مباحث فلسفية فقرة ١٨) ليصل إلى أساس تلك النقطة المتعلقة بآلاف اللعب اللغوية ، و هو أساس زهيد أو لا يؤبه له تماما الا انه يشبه نسيج مجتمعاتنا وفيه يقول " ان لغتنا يمكن اعتبارها أشبه بمدينة قديمة هي خليط مدهش من شوارع صغيرة و ميادين ، ومن منازل قديمة و أخرى جديدة ، ومن منازل زيدت إليها اضافات في عصور متفاوتة، وهى محاطة بعديد من الضواحي الجديدة ذات الشوارع المستقيمة المنتظمة و المنازل المتماثلة ".

ويرى ليوتار ان هدف ما بعد الحداثة يتمثل في تحديد تلك البصيرة أو النظرة الثاقبة تجاه الشخصية المتشظية و اللامتناهية للمجتمع ، خاصة القول بان هذا يعني أن ما بعد الحداثة قد كرس لمهمة حل العاب اللغة المسيطرة التي التحمت من الان فصاعدا معا و بيان كيف تقوم بتطبيع كلمات أجنبية أو إدخالها صورة معينة – حديثة – للرابطة الاجتماعية ، وكثرة الألعاب اللغوية الجارية في اى مجتمع لا يمكن تقييمها أو نسخها في اى ما بعد – خطاب شمولي ، ومحاولات القيام بعمل دقيق توجب القيام بممارسات للقياس الفاسد (la paralogie) وذلك يكون بمحاولات الإذعان لاتفاق الرأي ، لانتاج اتجاه معارض و دائم لهدم التماثل بين العاب اللغة الغير متطابقة . و في نظري ، فان نص ليوتار قد وصل إلى صورته الاتم و الاكثر استبصارا عندما فحص بدقة و تشكك مختلف أنواع الجذور اللغوية : فالمحاورة الأفلاطونية هى نموذج لحوار يبغى الوصول إلى تماثل أو تجانس في الرأي بين مشاركين متواصلين ، والحكايات الشعبية التي تعين ما يمكن و ما لا يصح ان يقال و يفعل في المجتمعات التقليدية ، و الاعتماد الأساسي للخطاب العلمي الحديث على تقنيات ما بعد الرواية يأخذ مكانا أساسيا مثله مثل مناهج الاستدلال، والدلالة ، ومناهج تأسيس البرهان و الحجة ، و مناهج التكذيب و قواعد دراسة العادات و الأخلاق التي تنشا مع تمادى الزمان . و اهتمام المثالية الألمانية بتركيب مختلف الفروع الحاملة للمعرفة من خلال تجميع ما وراء الروايات التي تفهم كلا من هذه المعرفة و الروايات ذاتها كلحظات في صيرورة الروح كذلك فإن النظرية القديمة عن الشرعية السياسية الاجتماعية التي ترى ان الاتفاق العمدي والإرادي للناس هو الشرط الضروري للعدالة و الحرية السياسية ، واقتراح رجال الحكومة الحاليين هجر الأفكار القديمة الخاصة بالنزعة الإنسانية الديمقراطية و اقتراح الفاعلية والكفاءة و الإنجاز كمعيار أساسي وحيد للشرعية ، هذه التساؤلات تؤكد الطبيعة المتغايرة و التقليدية عليها تماما لجذور اللغة. ومن هنا تنشا الشكوك حول أهدافها الإمبريالية عندما تريد ان تكون مطلقة .

ان تساؤلات ليوتار لا تقود بالضرورة إلى امتياز لعبة لغوية واحدة (متفقا في ذلك مع رأى سيلا بن حبيب) – العلم الطبيعي و الرياضي الذي يؤكد عدم الاستمرار و الاختلال بالتوازن الذاتي – على جذور لغوية أخرى ليس بينها أساس يصلح للقياس ، ولم يتمسك ليوتار بشرط الإنجاز ، بل حصن نفسه ضد هذه النتيجة بواسطة إعادة الاعتبار لمنطق المصادفة كما وجد – حسبما يذكر ليوتار — في كتابات السوفسطائيين الإغريق ، والصفة الأساسية لهذا المنطق هي مطالبته بنسبة

الكذب إلى منطق الحقيقة الكلية الواحدة بالتدليل على أن الحقيقة هي خاصية لمنطق الجزئي ، والأحوال الخاصة والمناسبة أو الظرف الخاص ، هذه المقدمة لا تنطوي على تناقض أبدا، لأن هذا المنطق الجزئي لا يفرض نفسه كمنطق كلى شامل ولا كحقيقة صادقة تماما، بل بالعكس فإن تساؤلات ليوتار تتفق بعمق مع مذهب المنطق الجزئي وبالتالي فإنها تسهم بصورة قاطعة ــ على ما أظن ــ في تصحيح نظرية الوظائف الأيدلوجية لألعاب اللغة .

وتحت ضغط هذا النوع من القياس الفاسد الذي دافع عنه ليوتار ، فإن الأيدلوجيا قد لا يدوم فهمها ، ولا تظل ألغازها واضحة ومن ثم باتت موضوعا للنقد داخل نطاق الماركسية التقليدية . فإذا انطلقنا من المنظومة الماركسية التقليدية سوف نجد أن تساؤلات ليوتار تنتهي إلى أن الأيدلوجية ليست صورة لتزييف أو تمويه غير مشروع لحقيقة أنطر لوجيه قبلية سابقة على عمليات الحياة المادية التي سادها التقسيم الطبقى ، ومن ثم فإنها أداة (كما ظن ماركس) لكل من علم اللغويات السابق عن النقطة الأرشميديسية (أي النقطة الثابته) لأصل الصور الأيدلوجية. وكنقطة للحقيقة التي تتستر وراء المظهر الزائف للأيدلوجيه ولكن يذكرنا ليوتار بأنه ليس هناك شئ اجتماعي على وجه التحديد "ولا حتى عملية الفعل ذاتها" يتألف من هذه النقطة الأرشميديسية الكامنة خلف أصول اللغة ، فأصول اللغة لا يمكن أن نتصورها كتبسيط متسق أو سلطة لأي نسق اجتماعي ، إنها مقارنه متساوقة مع الحياة السياسية والاجتماعية معا، وفضلا عن ذلك فإن تساؤلات ليوتار لا تقتصر فقط على بيان أن الأيدلوجية ليست ببساطة (بأكثر المعاني الماركسية صرامة وتشددا) شبه حجاب خفي ينسدل فوق السطح ليحجب العلاقات الاجتماعية "الحقيقية " بل أيضا لن تكون هناك " نهاية للأيديولوجيه" ، بمعنى أن مجتمع المستقبل سوف يتحول تماما إلى واقع حر من قواعد وتأثيرات ألعاب اللغة وكذلك فإن تأكيده على المغايرة والخاصية المألوفة تماما لألعاب اللغة تتضمن اختلافا جذريا وتصورا نقديا للأيديولوجية كذلك فإن استرسال البحث عن أسس وحقيقة شاملة ستحل محل مضامين منطق الخصوصية والسياق المعتمد للثنائية (تعدد الألوهية).

من هذه النقطة المعدلة لما بعد الماركسية فإن الأيديولوجية قد تفهم على أنها " رواية كبرى " أو كنوع خاص للعبة مسيطرة (كامنة) وظيفتها ــ وإن لم تنجح فيها دائما ــ أن تخفي كلا من شروط إنتاجها الخاصة وكذلك المذهب التعددي لألعاب اللغة داخل النظام السياسي والاجتماعي المؤسس والذي يمثل جانبا حيويا ،

بمعنى آخر فإن تصور الأيديولوجية قد يكون قابلا للتطبيق على أي لعبة لغوية خاصة تقود إلى تمثل وتوكيد ذاتها كاهتمام كلي أو عام، أو كفرض لا يقبل الشك ، ولهذا فإنه متحرر من إمكانية الحاضر، إن ألعاب اللغة الأيديولوجية تريد أن تحظى بسيطرة عامة ، ولهذا فإنها تستبعد و/أو تكبح جماح (الإرهاب كما يقول ليوتار) أي لعبة لغوية أخرى ، وبهذا المفهوم فإن نقد الأيديولوجية قد يتقابل بصورة قاطعة مع الهدف السياسي المضاد للحداثة من جانب النظرية الماركسية التقليدية عنها خاصة محاولاتها للتقليل من القيمة الكلية الكاذبة لندية اللعبة اللغوية بواسطة عرض لعبتها اللغوية الخاصة على إنها حقيقة كلية وتبرير أخلاقي ، وهنا لا يمكن مهاجمته لأنه لكي ننقد الأيديولوجية بهذه الطريقة المنقحة يتوجب علينا التيقن من أن هناك تضاد ، لكن مع ذلك توجد علاقة حميمه بين الأيديولوجية والثورة الديمقراطية الحديثة وبالنسبة للأيديولوجية المتسامحة فإنها تكبت طاقة كامنة وتبطل الكثرة الأساسية لألعاب اللغة التي – كما ذكر توكفيل لأول مرة — تتلقى منها الثورة تسهيلات كبيرة وتترعرع تحت ظلها .

– IV–

هنا أسمح بتوسيع "وتسييس " خط تمر من خلاله الإشارات الخفية إلى حالة ما بعد الحداثة بصفة عامة، فهذا المقال يوجز حديثا عميقا عن تطوير أعمق لدلالته الضمنية الخاصة، وقد يرتدي ليوتار " قناع الوثنية" لكن الأحداث السياسية والاجتماعية تصطدم دائما في هذا البحث باللجوء إلى صياغات غامضة واقتراحات لا شكل لها، وبهذا الاعتبار فإن حالة ما بعد الحداثة — كما تتمثل في كم كبير من الكتابات عن ما بعد الحداثة — يمكن القول إنه بالرغم من أن معظم الجوانب الخاصة بمذهب ما بعد الحداثة تظل غير سياسية ، إلا أنها تكتسب الصفة السياسية — لأنها تتضمن إشارات عن التوزيع القائم والشرعي لتبلور القوى في الهيئات الرسمية والأهلية — بطريقة غامضة أو مبهمة ، وكذلك يمكن القول إن ما بعد الحداثة تنطوي على شيء من مقاومة وتحدي حكايات سادت في خطاب الآخرين ، كما تنطوي على تساؤلات وشكوك أكثر من تضمنها لرموز ثقافية مكتشفة ، وتفتح نظما كانت مغلقة لتجعلها مغايرة للنص القديم تماما ، وتصبح أكثر قابلية للاختلاف وعدم استمرارية الإيمان بها، والنقص والتناقض ، ومع ذلك نجد عبارات كتلك التي ذكرناها تظل على درجة عالية من الإبهام ، إذ يبدو أن الصراحة المكبوتة أو المهمشة أكثر إثارة للتفكير في المطالب السياسية والاجتماعية أو أكثر جلبا لإعمال الفكر في علم الاجتماع السياسي .

إن حالـة مـا بعـد الحداثـة تتسم بـالمثل بعدم اليقين المبـالغ فيـه وضعـف الوضـوح بصـدد انتماءاتـيا السياسـية الاجتماعيـة ، والدليـل علـى ذلـك أن الوصـف الموجـز والغـامض لليوتـار فـي مقالـه عـن الخطـوط العامـة للسياسـات التـي قـد تـهتم علـى قـدم المسـاواة بالرغبـة فـي العدالـة واشـتهاء المجـهول (ص ١٨٠) وكذلـك المماطلـة المتمثلـة فـي إصـراره (ص ص ٨٨ – ٩٧) علـى أن معرفـة مـا بعـد الحداثـة تـهدف إلـى تـهذيب إحساسنا بـالمتغير الجوهري لقواعد لعبـة اللغـة ، وأن تدعـم قابليتنـا لإمكـان المغايرة ، وهنـاك صعوبـة أخرى مـا تـزال قائمـة هـي هـؤلاء الواحديـين الذيـن يحتلـون لحظـات سياسـية عميقـة فـي حالـة مـا بعـد الحداثـة (مثـلا ص ٨ ، ص ص ٦٣ : ٧٨) رفيـها كـان ليوتـار يـروم بيـان أننـا ندخـل الآن زمنـا علينـا أن نتجنـب فيـه الحكايـات الكبرى ، زمـن سـوف يضحـك فيـه الأفـراد بتـهكم وازدراء ملء أشـداقهم أو يبتسـمون بسـعادة فـي صدورهـم علـى كـل اعتقـاد تعلمـوه ، بيـد أن هـذا الـرأي لا يعقـل لأنـه يفترض زيفـا أن الألعـاب اللغويـة الكبـيرة (أو الأيديولوجيـة) قـد مـاتت فـي كـل مكـان ، كمـا يدعـى كذبـا أن كل الأفـراد والجماعـات التـي تعيش حاليـا فـي غـرب وشـرق أوروبـا وأمريكـا الشمالية تتمتـع بـالفعل بحريـات سياسـية ومدنيـة كاملـة ضروريـة ليدافعـوا عـن أنفسـهم ضـد قيـام أيديولوجيـات مسـتقبلية ، كمـا يفـترض ليوتـار أيضـا افتراضـات خادعـة عندمـا وقـع فـي صـورة مركزيـة للمذهـب التعبـيري الرومانسـي الجديـد ، وذلـك بظنـه أن زمـن الابتعـاد عـن الأيديولوجيـا أو الحكايـات اللغويـة الكـبرى سـوف يـؤدي إلـى الاستبعاد التـام للقوة والصـراع . كمـا لـو أن الـتزيين البـاهر للأنسـاق الديمقراطيـة الحديثـة علـى وجـه الخصـوص سوف يحد مـن الصراعـات الجـادة ، وأن حشـد القـوة قـد حـل محلـه عجـلات المـاء ، والحـرف اليدويـة ، والتحـف الأثريـة الأخـرى بواسـطة كـل متجـانس وشـفاف تمامـا .

ويذكـر ليوتـار بصـورة مقنعـة أن ألعـاب اللغـة تكـون معقولـة وممكنـة التفسـير فقـط إمـا علـى أسـاس استقلالها بذاتـها ، أو علـى أسـاس قواعـد لعبـة لغويـة أخـرى . وفـي حالـة ضعـف لعبـة لغويـة لـها امتيـاز خـاص ، فلـن يوجـد بديـل الا أن نـدرك الفـرق بيـن ألعـاب اللغـة ، القـدر اللامتنـاهي الكـامن لقواعـد تعريفـها . هذا أمـر جيـد وخـير ، لكـن اذا كـانت هذه النتيجـة المتعلقـة بمـا بعـد الحداثـة والقائلـة بـأن ألعـاب اللغـة ليسـت متماثلـة تعنـي أن يكـون لـها مصداقيـة سياسـية ، فإننـا لكـي نتجنـب الانـزلاق إلـى احـترام غـير نقدي (سـاذج) لنمـاذج موجـودة لمجتمعـات فـي نهايـة القـرن العشـرين ولا يوجـد بـها ديمقراطيـة ولا مسـاواة (بـل تقـوم علـى الإذعـان ، الـذي هـو آفـة خطـيرة لموعظـة فتجنشـتين القائلـة بأنـه علـى الفلسـفة ان تـترك كـل شئ كمـا هـو) يكـون علينـا ألا نتبنـى

أي اتجاه حر ونزيه للعمل على التحديث (كما يتضح في البحث الحالي الذي نشره ليوتار ، حيث يقول ضد هابرماس ، أن "اشفيتز" يمكن ان تتخذ نموذجا ، كاسم للحداثة السيئة والناقصة) إذن فهذه المجتمعات لابد ان ترتبط ، أو كما سأذكر فيما بعد ، في شك ضمني حول الأحوال والظروف الخاصة التي تقدرها لإمكانياتها ، ومن وجهة نظري ، هناك صلة حميمة كافية - وليس فراغا بسيطا - بين فحص ليوتار لحالة ما بعد الحداثة ، وخط الحجة السياسية الذي يدافع عنه توكفيل في تناوله لحالة الحداثة . إنني أطرح هذا الادعاء ليس فقط على دفاع ليوتار الظاهر التناقص (وان كان يبدو متوافقا ذاتيا ، ويظهر معقولية خلابة) بل عن الدفعة الشديدة والديناميكية التي لا يمكن تمثلها للجماليات (الاستطيقا) الحداثية، والتي - كما يقول ليوتار - تحملها الارادة إلى واقع مشكوك فيه باعتباره واقعا زائفا ، ولابتداع واقع جديد مختلف ، ان حدود بحثي أوسع من ذلك ، لان اتجاه ما بعد الحداثة بحسب النوع الذي دافع عنه ليوتار لا يؤنف انسلاخا تاما (ولا حتى متوسطا) عن عمليات الحداثة ، لكن بدلا من تفاقم ديالكتيك دوافعها الديمقراطية — مما يفضي إلى تعبيرات متناقضة — فان ما بعد الحداثة عند ليوتار تتضمن الحاجة إلى تجديد وتطوير أعمق للتقاليد الديمقراطية الحديثة ، ذلك أن ما بعد الحداثة هي مطلب للاتجاهات الحديثة تماما ، ودفاع عن الدينامية والثورة الديموقراطية التي نتطلع إليها في الشرق مستقبلا تم تعيينها بواسطة توكفيل . وأعتقد ان هذه المعادلة المتناقضة (المفارقة) يمكن أن ترسخ وتوضح من خلال البحث عن الفروض السياسية الاجتماعية المسبقة لمذهب ليوتار في " ما بعد الحداثة " بواسطة إعادة عكس الواقع المعكوس عن الأحوال السياسية الاجتماعية الضرورية لتنظيمها على أساس دقيق وحفظها كما هي .

وبتأمل الخط التالي من الحجة ، والذي يمكن أن نعتبره بمثابة استجابة ممكنة لسؤال ليوتار الذي لم تتم الإجابة عليه وهو : أين يمكن أن تنشأ أو تقوم الشرعية بعد تبديل الحكايات (الأيديولوجيات) ؟ (ص٨) هذا السؤال المتعلق بهؤلاء الآلهة الذين بذلوا ما بذلوه من جهد ليحوزوا السيطرة على حياتنا ، أننا يمكن أو ينبغي ان نخدمهم في زمن العدمية ، نشأ أيضا (وظل للمرة الثانية بلا اجابة) في عمل نشره ليوتار قبل ذلك بعنوان " الاقتصاد الغريزي " (اللبيدى) وفيه يتحفز لطرح الإجابة التالية . لكي نبدأ بحث ما بعد الحداثة فإن لعبة اللغة قد تكون غير قابلة للقياس ، ولا يمكن تعقلها أو تفسيرها ألا في حدود اختلافها عن ، أو تشابهها مع ، ألعاب لغوية أخرى ، هذا يتضمن قلبا لكل الادعاءات والنصوص التي

تعارض أو تنكر هذا البحث .

إن مذهب ما بعد الحداثة يمكن أن يكون متوافق ذاتيا بمعنى أنه يكرس ذاته للتشكيك في المنظور الفلسفي السياسي ، وخلخلت كل ادعاءات لحقيقة مطلقة أو ما هوية أو ما أطلقت عليه أيديولوجيات . لهذا فإن ما بعد الحداثة لا يمكن أن تظل قانعة بالتأكيدات السياسية المبكرة عن الحاجة إلى تسامح لا حدود له ، وتدعيم ثقافتنا " بطريق المحادثة " عن طريق رواية القصص ، أو بحسب رؤية ليوتار ، التعجب من التقسيم المطرد للأجناس البشرية بما يماثل ما نفعله في تقسيم أنواع الحيوان والنبات (ص٤٧) .

ومن اليقيني أن ما بعد الحداثة لا يمكن أن تتشبث بسذاجة بالنظرة الواثقة من نفسها ، بل غالبا ما تشترك مع الأشكال المختلفة للنسبية المعرفية والأخلاقية — والقائلة بأن كل شئ هو خير مثل الأشياء الأخرى . اذ إن ما بعد الحداثة تتضمن بالاحرى الحاجة إلى الديمقراطية ، لان التنظيمات المؤسسية التي تضمن أن المدافعين عن الصور المتشابهة أو المختلفة لألعاب اللغة يرون أنها يمكن أن تفتح وتفصل باستمرار الكلام عن صورها الخاصة للحياة .

ولا ريب ان ما بعد الحداثة تتضمن — بالأحرى — الحاجة إلى نظم أو آليات سياسية(للتسوية وتجنب الصراع) تحد وتحول دون المقاومة الحادة التي تنبع غالبا من التناحر بين الصور المتنافرة للحياة ، وما بعد الحداثة لا تتضمن الفوضوية ، فالهيئات السياسية القوية والفعالة — كما أشار توكفيل ضد معاصريه الذين حلموا باضمحلال الدولة — هي بالضرورة شرط لحفظ الثورة الديمقراطية ، بالضبط مثل كل المتكلمين بلغة(تناسب ابتسامة توكفيل) لابد أن يستعينوا بقواعد نحوية محددة ودقيقة لكي يعبروا عن أنفسهم . كذلك فان المواطنين الذين يعيشون معا في مناخ الديمقراطية الحديثة لابد أن يخضعوا أنفسهم لسلطة سياسية بدونها سيكونون نهبا للفوضى والاضطراب (ويمكن إضافة التدبير ، بنمط حديث خاص من التشويق لامان قائم وأيديولوجيات عظمى أنتجت بواسطة الخبرة الزمنية ونظم اجتماعية ودينية انحلت ولم تستمر بواسطة المجتمعات الحديثة) وطبقا لما يرى توكفيل فان الحاجة إلى آليات وميكانيزمات سياسية هى أمر ملح خاصة داخل المجتمعات الكبيرة والمعقدة التي ليا ضرورات عامة مثل الحاجة إلى تشريع وتنفيذ قانون وضعي ، وتقرير سلوك السياسة الخارجية ، ومراقبة فعالية تنفيذها لا تتم بدون هيئة وقوة مركزة .

ومع أن ما بعد الحداثة الفلسفية عند ليوتار تتضمن الحاجة إلى آلية الدولة لتسوية الصراع ، فانها تطرح أيضا الحاجة إلى آليات تحول دون أن تكون قوة الدولة مطلق، وكما أن نظرية توكفيل تهتم في آن بالدفاع عن الديمقراطية الحديثة ، والإشارة إلى ما ينتج عنها من أخطار ، فإنها تعود لتمدنا ببعض الإيحاءات المفيدة بهذا الصدد ؛ إذ يذكر توكفيل أنه لكي نحول دون انحدار الطغيان الإداري (لاسيما وأن العوام يختارون دولة الاستبداد لأن مؤسساتها تتسم بالتنظيم الجيد والهدوء والاستعباد الآمن) إلى العالم الحديث وبالتالي تعرقل لحظة الثورة الديمقراطية لهذا نحتاج لآليات ذات أنواع عديدة لمنع تركز الاحتكار الخطير للقوة داخل نطاق هيئات الدولة ؛ ويذكر توكفيل أن تعطيل حركة الثورة الديمقراطية يمكن أن يصل إلى أدنى حد له بتأمين تلك القوة السياسية بواسطة توزيعها في أيد عديدة ومختلفة ؛ وأن تكون السلطة التشريعية موضوعا لانتخابات دورية ، بالإضافة إلى وجود سلطة تنفيذية مستقلة وكذلك قضاء مستقل ، فالتأمين ضد مخاطر حكم الطغيان يتطلب إطلاق تداول السلطة السياسية ، وتغيير الأيدي التي تعمل فيها ، وتكريس روافد متنوعة للعمل ، وبهذه الطريقة نحول دون الصيرورة المركزية المفرطة بما تنطوي عليه من آثار ، و كذلك يؤكد توكفيل على النتائج الثرية تماما لعمل المواطنين داخل هيئات الدولة ، واتخذ من هيئة المحلفين الأمريكية نموذجا لهذا المبدأ المكمل لنظم وآليات الديمقراطية النيابية (على سبيل المثال اختيار المواطنين لممثليهم في السلطة التشريعية) مع المشاركة المباشرة للمواطن . وفي نظره ان نظام المحلفين ييسر للمواطنين حكم أنفسهم وبالمثل يعلمهم كيف يحكمون الآخرين بعدل وحزم ، كما يتعلمون كيف يكون لديهم حس مرهف ويحترم الآخرين ، وأفضل من ذلك يمنحهم القدرة على حكم المواطنين التابعين لهم بالصورة التي يودون ان يحكموا هم أنفسهم بها .

ولقد كان توكفيل متيقنا من أن هذه الأنواع من " الضوابط السياسة " ضد حكم الطغيان يجب تدعيمها بتنمية وتطوير هيئات سياسية تقف خلف تحكم هيئات الدولة ، ولا شك أن توكفيل قد حد من المجال والملابسات الغير ديمقراطية لنشوء رأسمالية الإنتاج الصناعي مثلما قلل أيضا من التحكم الديمقراطي لمقاومة العمال لتعلقها بالمجتمع المدني (في كتابه عن الديمقراطية في أمريكا لم ينظر توكفيل إلى العمال على أنهم طبقة اجتماعية منفصلة لكن بالأحرى على أنهم قطاع خادم للطبقة الصناعية ، وهذا الرأي كان هيجل قد دافع عنهم ، وانتقده ماركس ببغض شديد ، واتضح أيضا في كتابات مفكرين فرنسيين آخرين مثل " سان سيمون " لان هؤلاء

العمال وصغار رجال الأعمال يؤلفون طبقة اجتماعية واحدة " الصناعيين " هذا الحزب يبين لماذا تأثر توكفيل بطرق متناقضة بأحداث ١٨٤٨م ، كما أشار إلى ذلك " فرنسوا فورية (F.Furet) وآخرون ، وقد فسر توكفيل كل تلك الأحداث على إنها استمرار للثورة الديمقراطية ، والحقد والضغينة ، وكانت " أكثر الحروب المدنية رعبا لتحديد الأسس الضرورية للملكية والأسرة والحضارة) .

وقد فشل توكفيل في تصوير الإمكانية لمجتمع مدني ما بعد صناعي – كنوع من المجتمع المدني الحديث للغاية لا تستمر فيه سيطرة المصالح الرأسمالية والأسرة الأبوية . ولم يكن توكفيل أقل صوابا فيما رأى لان صور الروابط أو المنظمات المدنية مثل الدوائر الأدبية والعلمية ، المدارس ، الناشرون، العاملون بالفنادق ، أصحاب المصانع الصغيرة ، المنظمات الدينية ، المجالس البلدية والعائلات كل عائلة على حدة – ويمكن أن نضيف اليها أصحاب الحرف اليدوية ، أوكار الغانيات ، جماعات الغواية والسحاق ، الايواءات المشتركة ، معامل التسجيل المستقلة ، عصابات مراقبة البوليس المحلي – كلها عوائق ضد كل من الطغيان السياسي والاجتماعي ، ولم يحاول توكفيل ان يكرر أبدا الإشارة إلى ان الرقابة المستقلة للمجتمع وحده – رقابة تتألف من مجموع العاملين ، التنظيمات الذاتية ، والهيئات المدنية للرقابة الدائمة – ضرورية لتوطيد دعائم الثورة الديمقراطية ، في مقابل الأشكال السياسية للضغط (مثل المشاركة في الانتخابات أو خدمة هيئة المحلفين) والتي تعتني بالاهتمامات العامة والعريضة للمجتمع المحلي ، الهيئات المدنية تتألف من اتحادات للمواطنين المهتمين" بمصالح صغيرة".

ولا ريب ان الجمعيات المدنية تمنح المواطنين القدرة للتغلب على مهام أكبر تتعلق بالأمة أو الدولة ككل ، لكنها يمكن أن تقوم بأكثر من ذلك لأنها تعمق تربية وتقوية الحريات الخاصة والمحلية وهذا أمر ضروري للغاية لترسيخ المساواة الديمقراطية . وقد اعترف توكفيل بان الهيئات الاجتماعية بهذا المعنى دائما ما تعتمد في بقائها والتنسيق بينها على هيئات الدولة المركزية . ومع ذلك فان الحرية والمساواة بين الأفراد والمجموعات تعتمد أيضا على إقامة أنواع من التنظيمات التي ترعى الحرية المحلية وتعمل على تدعيم التعبير الفعال عن الاهتمامات الخاصة لأن المجتمع المدني المنظم ذاتيا والقائم على التعددية مستقلا عن الدولة – كنوع من السياسات اللامركزية – هو شرط ضروري للغاية للديمقراطية . وقد توقع توكفيل – إن صحت وجهة نظري – أن كل من يروج لتوحيد الدولة والمجتمع

المدني فإنه يعرض الثورة الديمقراطية للخطر، ولهذا انتهى إلى ان قوة الدولة بدون موانع اجتماعية هي دائما مكمن الخطر وجواز المرور لحكم الطاغية .

- ٧ -

هذا الخط لإقامة الحجة الذي هو قريب وبعيد للغاية في آن من معنى وقول " ليوتار " بأن ما بعد الحداثة الفلسفية هي بأفضل معانيها نصير وحليف سياسي كامن لمشروع الديمقراطية الحديثة ، وإقامة المجتمع المدني والدولة بقدر ما هي بث لروح الديمقراطية في كليهما - المجتمع المدني الديمقراطي والدولة الديمقراطية فانها أحوال زائفة ومتضمنة لمجهود ما بعد الحداثة . لكننا ندافع عن ما بعد الحداثة الفلسفية من النوع الذي أراده ليوتار كحالة سياسية تتسم بأنها حديثة ، فانها تتضمن الحاجة إلى تأسيس أو تدعيم دولة ديمقراطية ومجتمع مدني يتألف من مجموع المجالات العامة ، والتي من خلالها يمكن للافراد أو المجموعات أن يفصحوا بلا تحفظ عن تضامنهم مع الأفكار الاخرى (أو معارضتهم لها) . وبهذه الطريقة نفهم أن الديمقراطية لن تظل متهمة طويلا بوجود التزام أيديولوجي كبير . الوصية الحادية عشرة هى نوع من المبدأ المغاير أو الحكايات الكبيرة التي تحاول ان تفرض نفسها بالتدليس على الفاعلين السياسيين والاجتماعيين الآخرين باسم نفس الاهتمامات الكلية ، كما ألمح اليه " هانز كلسن " لأول مرة . وكما بينت من فحص لنص ليوتار ، فان الديمقراطية الاجتماعية السياسية هي مفهوم ضمني ، حالة واقع مضاد لممارسة القياس الفاسد ، وليست نوعا من لعبة اللغة الايعازية (أو كما يطلق عليها كانط " الواجب ") .

إن نمط التفكير مع أو ضد ما بعد الحداثة المستخدم هنا يوحى مع ذلك ، بأن الديمقراطية لا يمكن ان تفسر بأنها أحد العاب اللغة ، كما لو كانت مجموعة خاصة تكافح كي تدافع أو تنظم اداريا ألعابها اللغوية الخاصة حتى تقرر الاتساق الذاتي اتعمل وفق ترتيبات ديمقراطية لوقت ما ، وتخلت عنها أخيرا فحسب . بالعكس رفضها للديمقراطية سوف تمثل قفزة إلى الأيديولوجيا - إنها ستناقض بوضوح خصوصية ألعابها اللغوية ، وسوف تضغط بقوة لكي تمثل نفسها لنفسها وللآخرين كحامل لواء لعبة لغوية كلية وعامة ، وبالتالي سوف تطمس جميع العمليات السياسية والاجتماعية المعهودة للصراع والاندماج التي من خلالها تأسست عمليا كل الألعاب اللغوية الخاصة سواء اتفقنا عليها أو اختلفنا .

وأخيرا من هذا المنظور لن تدوم النظرة إلى الديمقراطية على انها تترادف

في المعنى مع عملية ابادة التقسيم الاجتماعي والصراع السياسي ، فقد أدرك توكفيل أنه في المجتمعات الديمقراطية فان اسس النظام السياسي والاجتماعي تظل على الدوام غير جازمة ، لا سيما وقد أضعفت بشدة قوة العادات التي تعتمد شرعيتها إما على مستويات متعالية (مثل الله) أو على نظام طبيعي معطى للأشياء (مثل اتجاه الثقافة) وقد بدأت المجتمعات الحديثة تفهم الحاجة إلى استحضار ذاتيها السياسية والاجتماعية من داخل أنفسها ، وبدأت عمليات التحديث تجلب النهاية للحتمية الطبيعية لوسائل وغايات الحياة ، وتحطم المرجع القديم الذي يمثل اليقين التام ، وبدأ الفاعلون في المجتمع الحديث يعون أنهم ليسوا مملوكين لاى نهايات قصوى (مؤسسة على معرفة أو اقتناع عقلى أو ايمان) وأنهم مستمرون ، ولذلك قادرون على ان يحددوا لانفسهم الطريق الذي يريدونه لحياتهم ، والواقع ان ملاحظة تروتسكى ان الاشخاص الذين يريدون حياة هادئة قد ارتكبوا حماقة بأن ولدوا في القرن العشرين إنما ينطبق على الحقبة الحديثة بأكملها .

إن المجتمعات الديمقراطية الحديثة هى تاريخيا مجتمعات شبه ممتازة ، وأصبح من الواضح للفاعلين الاجتماعيين المحدثين ان هناك مجتمع يتسم بعدم التحديد السياسي الاجتماعي ، وهم يعون ان ما يسمى وسائل وغايات اجتماعية وسياسية قصوى تمثل أصلا أو ماهية حقيقية وثابتة . وأن أساليبهم وأهدافهم مطروحة دائما للشك والمقاومة ، والصراع ، وكذلك للتنوع والاختلاف الزمانى والمكانى ، وهذا ما يبين لما لا تلقى القرارات والهيئات الاجتماعية الحديثة قبولا تاما - كما لو كانت مناظرات تتعلق بالقوة ، والعدالة ، أو القانون — يمكن أن تحل بأي وجه من الوجوه ولكي نكرس الكل لما بعد لغة عالمية . كما أدركت المجتمعات الديمقراطية ضرورة الاعتماد دائما على حكم ، لانهم يعرفون جهلهم ، الذي يمكن أن نعبر عنه (بحسب اتجاه سقراط) أنهم يعرفون انهم لا يعرفون شيئا ولا يحكمون كل شئ.

إن المجتمعات الديمقراطية لا يمكن ان يأخذها العجب بأنفسها لكى تفرض قدرتها على ان تقبض على الكل مباشرة لانها دائما تنطوي على مخاطرة وغالبا ما يكون الفعل مبهما في مواجهة عملية الاقناع الذاتى في كل جوانب الحياة .

ولكى ندافع عن الديمقراطية بهذا المعنى علينا أن نرفض كل أيديولوجيا

تحاول ان تكظم أو تخنق اتجاه حرية الارادة أو القدرية .[1] بالمطالبة بالتبنى العام لصور جزئية للحياة ترتدى في كل الادوار المألوفة للاستعارات القديمة والجديدة مثل : كل امرأة تحتاج رجلا كاحتياج القطيع إلى راع ، ونوتية السفينة إلى قبطان ، العمال للحزب ، والامة لأغلبية اخلاقية ، والغاية تبرر الوسيلة ، الحكماء يعرفون أفضل ، الجنس البشرى هو سيد الطبيعة ، الوضوح العملي هو افضل معيار عقلى للمعرفة ، الرأسمالية هى الأفضل فعالية وتأثيرا ، ولهذا فإنها أفضل صورة لنظام الملكية وما إلى ذلك

ولكى ندافع عن الديمقراطية ضد هذه الايديولوجيا أو تلك علينا ان نرحب بحرية الارادة ، والمناظرة والجدل واللايقين . وأن نعد أنفسنا لامكان حدوث ما لا نتوقع ، ولامكانية خلق الجديد ، انها مناقضة للفهم الذاتى لما بعد الحداثة الفلسفية لكى ندرك الحاجة إلى استمرار الثورة الديمقراطية الحديثة التي تتسم بالنقص ، عدم العصمة من الخطأ ، ومهددة اليوم بعالم به تشكيلة كبيرة من الاتجاهات القديمة والمضادة للحداثة .

---

[1] القول بأن الأشياء في هذا الكون غير مقدرة ولا تسير على نظام محتم منذ الأزل (المترجم)

قراءة مقابلة للأدب

تعليق : علي كتاب ما بعد الحداثة للصغار

ولد جويش wlad gadzich

ترجمة : نبيل عبد المالك(*) .

صدر كتاب " تفسير ما بعد الحداثة – للأطفال " أصلا في عام ١٩٨٦ ، أي بعد عام واحد من الانتهاء من كتابته ، فقد كتب في الفترة ما بين عامي ١٩٨٢ ، ١٩٨٥ . ويحتاج هذا الكتاب – كما يحتاج عنوانه أيضا – إلى تفسير وإيضاح . وقد جاء هذا الكتاب في شكل مجموعة من الرسائل موجهة إلى الأطفال والصبية من أصدقاء وزملاء ليوتارد ، صاغها ليوتارد بعد أن فرغ من إتمام كتابه " الاختلاف " مباشرة . وتردنا الرسائل مرة أخرى إلى القضايا التي أثيرت من قبل في " حالة ما بعد الحداثة " الذي نشر في فرنسا عام ١٩٧٩ وكان السبب في نشوب النزاع منذ ذلك الحين وحتى وقتنا هذا . وقد أوحى عنوان هذا الكتاب إلى البعض بالسخرية والتهكم ، ولعله أوحى أيضا برغبة عارمة في معرفة حقيقة الجدل الذي أثير حول مفهوم ما بعد الحداثة . والحقيقة انه عنوان بالغ الأهمية ، ولن تكون له تلك أهمية أن لم يكن هناك توق للوقوف علي مغزاه كما سأحاول ان أوضح ذلك ، فعلينا ، بداية ، قراءة هذا العنوان في ضوء الكتابين الأولين لكي يتسنى لنا فهم مدي أهمية وجدية هذا العنوان ومدي صعوبة هذا الكتاب ووعورته .

وعندما نشر جان – فرنسوا ليوتارد j.f. lyotard كتابه " الاختلاف " في ديسمبر عام ١٩٨٣ وصفه قائلا : كتابي الفلسفي mon liver de philosophie ، وقد لاقت هذه التسمية كثيرا من الدهشة ؛ حيث توحي بان كل أعمال السابقة – والتي قاربت علي الإثنتا عشر كتابا والمائة مقال – لم تكن أعمالا فلسفية ، و إنما هي شي آخر غير ذلك ، بل هي – إن جاز أن نقول عنها في احسن الأحوال – مجرد تمهيد لكتابه الفلسفي الواعد . كما تنطوي هذه التسمية أيضا علي تلميح صريح إلى كتاب نيتشه الفلسفي ، هذا الكتاب الذي لم يتمه فرديرك نيتشه مما حدا بالبعض إلى القول عنه بأنه مجرد مجموعة كتابات متفرقة مجموعة في مجلد واحد من الحكم المأثورة والأمثال ومخططات أولية للحجج والبراهين وعدد من المقالات الساذجة ومن بينها مقالة الشهير " عن الصدق والكذب في ما وراء الحس الأخلاقي " "on truth and lie in the extra-moral sense"

فهل كان ليوتارد بصدد طمس معالم أعماله الأولى بإيعاز من صدور كتابه الفلسفي إلى حيز الوجود ، كما يقول الشاعر البرتغالي الكبير ذو النزعة الحداثية الملغزة فرناندو بيسوا ؟ فقد عرفت الأعمال الكاملة لليوتارد بأنها أعمال تتسم بالوقفات المفاجئة وعدم الاستمرارية وبانعطافاتها الحادة والمفاجئة . وإذا كانت أعماله كلها هكذا ، فهل يعد كتابه " الاختلاف " أكثرها علي الإطلاق ؟ ، أم أن هذا الرجل ذو طبيعة مستفزة ومثيرا لرغبات الآخرين إلى حد التعذيب ؟ .

وبقدر ما كان ليوتارد مستفزا ، فانه لم يثير حفيظة احد فقد كان ليوتارد رغم قسوته من النوع الرقيق دمث الخلق وقد امضي في رواق الفلسفة الفرنسية ما يربوا علي ربع قرن تقريبا ، ومع هذا فقد ظل اسمه منسيا في دوائر الفلسفة الاكاديمية الرسمية ، وقد لاقي عداء

(*) كاتب ومترجم مصري.

شديد ا نتيجة لماضيه السياسي الراديكالي ونتيجة لكتاباته أيضا . ولـذا ، فمن الواجب استعراض ماضيه السياسي ، أمام قراء الإنجليزية الذين لم يعتادوا السياسيات الفرنسية المتطرفة ولم يألفوها . وقد امضي ليوتارد وقتا طويلا وهو ممزق بين حياة الكتابة والتأليف وبين حياة النضال السياسي ، وكان يري أن التفكير والكتابة إنما هي أفعال تنتسب إلى الزهد والرهبنة ، ولذلك فقد وهب نفسه لها ، إلا أن ظروفه الشخصية قد حالت دون ذلك وزجت به في الاتجاه المضاد .

انضم ليوتارد ، كعضو نشط إلى نقابة عمالية ناشئة صغيرة الحجم ، ولكنها ذات تأثير كبير ، ويطلق عليها اسم " اشتراكية أو بربرية " ، وهي جماعة الجناح - اليساري المستقل التي كانت معنية بتحليل الاتحاد السوفيتي بوصفه ذو نزعة شمولية بيروقراطية .

وفي ذلك الوقت ، كان ليوتارد يقوم بتدريس الفلسفة في الجزائر (المحتلة فرنسيا آنذاك) ، أي قبل اندلاع حرب التحرير الوطني ، وقد اعتنق ليوتارد القضية الجزائرية بحماس بالغ وعلي نحو معلن ، ضاربا بالعواقب والمخاطر التي سوف تترتب علي موقفه هذا عرض الحائط . ولم يكن انغماسه وتورطه في هذه القضية يمثل مشاركته وفاعليته (هو أو عائلته) منذ البداية في هذا الأمر كما كان لسارتر من مشاركة وفاعلية في تلك الفترة . والجدير بالذكر ، انه لم يكن هناك مما يقال عن ليوتارد اكثر من انشغاله بمسالة الذاتية subjectivity التي دلل عليها سارتر ، وبقدر ما كان سارتر مهموما بالبرجوازية الصغيرة petit bourgois ، كان ليوتارد مهموما بها هو الآخر وبنفس القدر .

ولم يكن من الواضح ، أن سياسات المشاركة قد كانت ، ، في ذلك الوقت ، مباحة له بالفعل ، حيث إنها كانت قاصرة علي فئة المثقفين الذين كانوا في اشد الحاجة إلى العمل السياسي ، ومن المؤكد أن تفكير ليوتارد كان بعيدا كل البعد عن اعتبار نفسه واحدا من زمرة هؤلاء المثقفين آنذاك وتأكيدا علي ذلك ، فقد صدر أول كتاب له عام ١٩٤٥ ، حين كان مشاركا ومتورطا في النضال السياسي ، وكان مساندا للجزائريين في قضيتهم ، ولم يكن هذا اكثر من اختبار لإحساسه بالعدل .

وقد واصل ليوتارد نشاطه عند عودته إلى العاصمة الفرنسية بالنيابة عن المناضلين من أجل تحرير الشعب الجزائري . كما شارك في عدة أعمال منظمة لطبقة العمال الفرنسيين وبصفة خاصة العاملين في النقابات العمالية التي يرأسها الحزب الشيوعي the communist party ، ولم تكن تعبأ هذه النقابات بشئون العاملين الأصليين .

ولم يتخلي ليوتارد عن دوره كمناضل حتى عندما قرر ان يواصل نشاطه الأكاديمي ، ويتضح ذلك من مشاركته في الثورة علي مبني الوزارة التي كان يشغلها بول ريكور في نانتير في مايو عام ١٩٦٨ ، ويعتبر هذا الحدث من اهم الاحداث التي وقعت في هذا الشهر المشئوم والمنذر بالكثير من الاحداث التي ستتوالي تباعا .

وبهذا التمهيد الوجيز لحياة ليوتارد نكون قد وصلنا الي المرحلة التي يوشك فيها علي أن يهب نفسه لكتابة والتي قد توحي بأنه الانسان الذي تجسدت فيه فكرة او فلسفة الاسطورة الرومانسية الخالدة : انه رجل الفعل the man of action . والفعل في هذا الاسطورة انما يرقى بصاحبه الي درجة الخلاص ، ويصبح هذا الفعل مع ليوتارد مصدرا للتساؤل : ما هو الشئ الذي يهيمن علي افعالنا ؟ وبعبارة أخرى وراء هذه الأفعال ؟ ولماذا نقوم بهذه الأفعال ؟ وبعبارة اخري فان مشكلة الفعل the problem of a agency تعد واحدة من بين المشكلات الرئيسية التي تشغل تفكيره ، هو ينظر الي هذه المشكلة باعتبارها تأكيدا علي هذه الحقبة

التاريخية التي يطلق عليها اسم الحداثة modernity . وسوف يكرس ليوتارد كل طاقته بعد عام ١٩٦٨ لفهم وإدراك وإشكاليات الحداثة ، انطلاقا من اثارة بعض الافتراضات الحداثية في كتابه " الخطاب والصورة " figure . discourse منتقدا بحدة النظرية والمشروع النظري . بدا ليوتارد في تاليف كتالبه " الاختلاف " بعد عام ١٩٧٤ بفترة ، وقد استغرق في تاليفه تسع سنوات . ولم يقتصر علي تاليف هذا الكتاب وحده خلال هذه الفترة ، وانما قام باصدار ثمانية كتب اخري ، وعدة دراسات فن التصوير الزيتي ، وما يزيد علي ستون مقالا، وكذلك كتابه الشهير " حالة ما بعد الحداثة " - post modern condition الذي صدر عام ١٩٧٩ ، وقد كتب هذا الكتاب بتكليف من جامعة كويبك .

وبالتالي ، فان القارئ لكتابه " الاختلاف " سوف يتذكر دائما بقية الاعمال الاخري ؛ لانه سيجد فيه تفسيرا مقرونا به او علي الاقل اساسا لها ، وليس لأنها أعمالا تنسب الي المؤلف . وقد اصبح ليوتارد ، فيما بعد ، معروفا بوصفه منظرا لما بعد الحداثة ـ هذا اللقب الذي فرض عليه ، ، ولم يفرضه هو علي نفسه ـ والسؤال الذي يفرض نفسه بالضرورة هنا هو ما إذا كان كتاب " الاختلاف " ـ أي كتابه الفلسفي ـ هو كتاب او فلسفة عن ما بعد الحداثة postodern .

وهذا السؤال لا يقبل الجواب البسيط او يسمح به . فهناك ، علي سبيل المثال ؛ شئ من ملامح ما بعد الحداثة عن نظام هذا الكتاب الفلسفي ، مثل " ملاحظات القارئ " التي تفوق النص ذاته من حيث الاهمية من الناحية الظاهرية وتصف باحكام كل جوانب الكتاب لهؤلاء القراء الذين يرغبون في الحديث عنه دون ان يشعروا بالملل من قراءته . وهذه المداعبة الظاهرة في غاية الجدية والأهمية ؛ فهي ضربة دفاعية ضد كل اولئك الذين يحاولون تلخيص الكتاب او اعادة صياغته . فإذا كانت هذه رغبتك ، فلا تبدل جهدا او تجهد نفسك في ان تقول ال " ملاحظة " ؛ فقد قيلت بالفعل ، وهي موجودة هنا . واذا كانت طريقة تعاملك مع الكتاب والمعرفة بشكل عام هي ان تستهلكه ، فها هو الكتاب ، قد عبأناه لك فحسب . و"ملاحظات القارئ " ، من جهة أخري ، تجعل القارئ في وضع لا ينبغي له فيه سوي قراءة الكتاب ، وهذه الطريقة أو هذا الاسلوب التمثيلي لا يسمح بتلخيص الكتاب او اعادة صياغته . وما . ملاحظاتي في الصفحات سوي اقتراح لما تقضيه قراءة كتاب الاختلاف " وتمثيلا له بوصفها فلسفة لما بعد الحداثة .

و" ملاحظات القراء " التي يجب علي المرء ان ينظر اليها بوصفها " تلخيص ادبي"، تربط كتاب " الاختلاف " بالملاحظة التي يستخدمها ليوتارد باعتبارها نقطة انحراف له في " حالة ما بعد الحداثة " ، أي إن حالة المعرفة قد تغيرت تغيرا عميقا في ما بعد المجتمعات الصناعية . فالمعرفة ـ في داخل هذه المجتمعات ـ يتم التعامل معها او تعالج علي انها قوة أساسية للإنتاج ويتم فصلها بصورة متزايدة عن الأفراد الذين يستحوذون عليها بحيث يصبح سلعة في الأسواق التجارية ؛ أي يعاد تعريفها بلغة المقادير المحددة للمعلومات ، ووظيفتها الرئيسية هي التامين علي الأداء الأمثل للنظام . وتخضع المعرفة الموضوعية لاحدي عمليات السلعية commodification التي تقوم بتقليل وتخفيض هذه المعرفة الي كميات من المعلومات يمكن معالجتها اليا . وهذا التغير الذي طرا علي حالة المعرفة ، بالنسبة ليوتارد ، يعد احدد الملامح الاساسية لما يطلق عليه ليوتارد حالة / شرط ما بعد الحداثة . اما الخصائص الاساسية الاخري فهي نتيجة او محصلة للسمة الاولي : ان تموضع او / تشيؤ المعرفة objectification of knowledge - أي ، انفصالها عن الموجودات الإنسانية يتسبب

في خلق بيئة ثقافية جديدة ينجم عنها نقص ملحوظ في العقيدة وهو ما يطلق عليه ليوتارد تبدل اساليب السرد الطبيعية .

وقد قام ليوتارد في كتابه " حالة ما بعد الحداثة " بربط هاتين المسالتين من المنظور السوسيولوجي ونسب عملية سلعية المعرفة الي تطور هيكل المجتمعات التي وجدت نفسها مندفعة بصورة متزايدة نحو الاعتماد علي المعرفة القابلة للمعالجة آليا machine prosecutable knowledge ومع هذا ، لم يبحث ليوتارد عن سبب خارجي (مثل ظهور علم التكنولوجيا في العواصم المتقدمة) لهذا الشعور بالنفور الذي طرا من جراء تحول اشكال الحكايات الكبرى المشروعة metanaarratives of legitimation، ولكنه سعي - بدلا من ذلك - الي معاينة هذا السبب في حدود تبدل اساليب السرد / التعبير ذاتهاالحكايات الكبرى وذلك بمحاولته لاظهار مدى قابليتها الفطرية للانبيار their inerent vulnerbility ، ومن أجل ذلك جاء اجراء ليوتارد معدلا - في الواقع - لعدم طبيعة اساليب السرد الطبيعية للمعرفة . وقد كان هذا المنهج الذي اتبعه ليوتارد الباعث علي حدوث سوء فهم كبير : فما كان يقصده ليوتارد هو ان يبين مدي تصدع بنيات هذه الاشكال السردية المتغيرة ، وقد كان مدركا تماما انها وراء هذه الكراهية .

وينبغي علينا ان نضع نصب اعيننا ان مسالة طبيعية / شرعية المعرفة هي المشكلة الأساسية / التحتية للحداثة وأنها علي "قدم المساواة" مع مسالة الحداثة التي عزلت نفسها عن ضمانات إلهية للمعرفة ، ولذلك فان المشكلة التي ظلت تشغل بال كل مفكري وفلاسفة العصر الحديث بدءا من ديكارت ومرورا بجون لوك locke وكانط kant ... الخ هي مشكلة ضمان الاعتماد علي المعرفة والوثوق فيها (أي في شرعيتها) وفي كل اشكال الافعال الفردية والجماعية التي ترتكز عليها وتستند اليها . ومعالجة ليوتارد تاتي علي نحو مضاد لمعالجة معظم الفلاسفة المعاصرين لهذه القضية . ولتقديم هذه الزاوية التي عالج بها ليوتارد هذه المشكلة علي نحو افضل ، وقد يكون من الافيد ان نلقي نظرة عاجلة علي اثنين من المفكرين الذين تصارعوا معه وهما : كارل - اوتو ابل karl-otto apel يورجين هابرماس J.Habermas.

ويتجه ابل apel الي لب المشكلة مباشرة ، فمجال العلم ومجال الاخلاق وينهج كل منهما نهجا مغايرا لنهج الاخر ومستقلا عنه - ونتجة لذلك ، فان الافعال التي ياتيها البشر لم تعد ترتكز علي أية معرفة نظرية .

والمعرفة النظرية ذاتها - في احد جوانبها - اصبحت غير قادرة علي اضفاء الشرعية علي نفسها وكيف حدث هذا الانفصال القائم بين مبحثين كل من العلم scince والاخلاق ethics لقد حدث هذا الانفصال نتيجة لاختفاء الذات المتعالية transcandantal subject التي كانت قادرة علي ان تتخذ موقعا وسطا بين افاق العلم والاخلاق . وعلي هذا ، فان المهمة الأكثر إلحاحا هي محاولة إعادة بناء هذه الذات الترنسنتدنتالية التي أنشأها كانط kant اثناء تقويمه لملكات الذهن . ولم يجتهد أبل في بيان السبب الذي ادي الي زوالها ، ولكنه يقدم لنا حلا يفيد بان فلسفة كانط كانت السبب في وجود قاعدتين متميزيتين هما قاعدة التحليل analytic والتركيب synthetic ، والمهمة التي تقع علي عاتقنا في الوقت الراهن انما تكمن في العودة الي هاتين القاعدتين . ومن ثم ، فليس من الغريب في شئ أن نراه يهاجم معيار التركيب في الفلسفة الألمانية وخاصة الفينومينولوجيا وعلم التفسير والتحليل اللغوي الذي تتبناه الفلسفة الانجلو - امريكية بوصفها طريقة لاعادة تاسيس الشروط الترنتسندنتالية

للمعلرفة الوثيقة (اننا نستخدم ، هنا مصطلح المتعالي transcendental بمعناه الكانطي الذي يفيد في معناه الشروط الممكنة للمعرفة الوثيقة).

وهذا يتطلب منه أن يقوم أولا بتأسيس حقيقة نتائج العلم التي تم التنبؤ بها وفقا لمعيار الصحة الذاتية المشتركة intersubkective وان يقوم بطرح مسألة الذاتية اوقضية الذات في العلم طريقة طريقة لجلب ثمرة البحث عن الذات المتعالية التي يسعي جاهدا الي محاولة إعادة بناءها .

وينظر ابل الانفصال القائم بين العلم بوصفه افق للمعرفة التي يمكن الوثوق بها والأخلاق بوصفها مجالا للتطبيق العملي نظرة فاحصة ، فيرى أن المشكلة هنا هي مشكلة مضاعفة : حيث أن التطبيق العملي (أي الفعل الإنساني سواء كان فرديا أو جماعيا) سوف يكون اعتباطيا arbitrary وفوضويا تتحكم فيه المصالح الشخصية والعواطف والأيديولوجية، إن لم يكن يستند ويرتكز إلى معرفة بالواقع يمكن الوثوق بها ، ولكن الثقة بالمعرفة أصبحت مطلبا غاية في الأهمية حيث أنها قد أصبحت سلعة مثلها مثل باقي السلع الأخرى . ومن ثم فإننا بحاجة إلى عملية إنقاذ العملية وإذا كان الاقتصاد الفعلي للمعرفة وتطبيقاته العملية في الحداثة في حاجة إلى دعامة ، فإن الحداثة ذاتها تحتاج إلى إنقاذ وهذا هو ما يسعى آبل إلى تحقيقه .

والطريق إلى عملية الإنقاذ يجب أن يتبع الإتجاه اللغوي في فلسفة القرن العشرين التي اهتم بها آبل إهتماما كبيرا ، وبهذه الطريقة فإن مشكلة الصحة الذاتية المشتركة للعلم يتم عزلها عن سطح الوعي الفردي للذوات العارفة ومشاركتهم او تبادلهم للغة ذاتها ، ونظرا إلى أن هذه المشكلة ينتج عنها قضايا أخرى تتعلق باستخدام اللغة ، فإن البعد السياقي للغة ينبغي أن يكون محل نظر وتفكير . وهذا يجيز لآبل أن يستحضر أعمال السيموطيقي الأمريكي والبرجماتي تشارلز ساندرز بيرس بالمفاضلة مع أعمال كانط المشهورة . فالصحة الموضوعية للمعرفة عند كانط كانت نتيجة للنشاط التركيبي للوعي the synthesizing activity of consciousness الذي يصفه كانط في كتابه " نقد العقل الخالص " بانه نظام للملكات الثلاث - ومن جهة أخري ، فان بيرس أكثر رغبة في الإحاطة بالتركيب الكانطي للذهن البشري ، فهو يضع الاساس لصحة المعرفة في الاتساق الدلالي للتمثيل الذي بلغ مداه علم تفسير العلامات the interpretation . ويستحوذ ابل علي هذا البعد الخاص لتفسير العلامات ولذلك فهو ينظر علي هذا البعد الخاص لتفسير العلامات ولذلك فهو ينظر إليه باعتباره العلم الاوحد الممكن بين كل العلوم . فوحدة تفسير الذاتية المشتركة لم تعد خاصية للوعي الفردي وبالتالي فهي لا تخضع الي اهوائها ، وانما تكمن في تواصل عملية الدلالة " السمطقة " ذاتها the process of semitics وهي تتضمن بالضرورة فكرة وحدة التفسير التي تعتبر بلا حدود وقادرة علي زيادة المعرفة .

ويركز أبل علي مقال بيرس " وحدة البحوث اللامحدودة " ويرتفع به الي مرتبة شبه - ترنسدنتالية / متعالية ، لتصل عند هذا المستوي الذي يجلعه يعتقد بأنها الممر الذي يمكن بنائه بين آفاق العلم والأخلاق . وقد ذهب بيرس الي ان المفهوم البرجماتي لعملية تشكل المعرفة يتطلب بالضرورة وضع وحدة تخصص لتعزيز المعرفة .

ويمكننا الآن أن نعود مرة أخرى إلى كتاب ليوتارد "حالة ما بعد الحداثة" ، بعد أن رأيناه وهو يلقي الضوء من جديد على التعارض القائم بين أفق المعرفة والمجال التطبيقي لها مستخدما في ذلك مصطلح "الشرعية" Legitimation وتبنيه أيضا للمعالجة البرجماتية . ولكن ثقته في هذه المعالجة لا تقوده في اتجاه الأخلاق أو السياسة وإنما على الأصح أفادته في تعديل محور بؤرة الاهتمام من المشكلة الفلسفية التي تتعلق بالشرعية إلى السؤال الأكثر منهجية لها . وهذا التوجه نحو الاستخدام التقني للبرجماتية يجيز له أن يتجنب مجال المعيارية العسير ، والذي يقتضي بحثا خاصا عن معيار الشرعية والذي يفضي حتما إلى برامج تخصص لإنقاذ الحداثة ، فيمكنه - بدلا من ذلك - أن يركز على تحليل الإجراءات الفعلية للشرعية.

يتناول ليوتارد نوعين من أفضل أنواع التفسير الخاصة بالمعرفة - وأعني بهما طريقة السرد التأملية للمذهب المثالي الألماني وطريقة سرد التحرر السياسي للتنوير - ويبين أنهما يثيران مبادئ وأسس مختلفة للشرعية وأنهما قادران على تقديم تفسير شامل للشرعية . وعلاوة على ذلك يبين أن على كلاهما أن يحكما عدد معين من قواعد اللغة المختلفة وأن يعملا على تفصيلها بدقة وبأسلوب جديد ، وأنهما غير قادران بوسائلهما السردية البليغة على امتلاك القدرة لصياغة قاعدة لغوية بإمكانها السيطرة على اللغات الأخرى . ونتيجة لذلك تآكل متواصل وإنحلال نهائي للسرديات البليغة المهيمنة . والبديل المتاح له هنا ينحصر في تناوله للعديد من هذه القواعد اللغوية المتنافرة كأساس للسياقات الاجتماعية المتعددة التي يستخلصها من التطبيقات الواقعية للبحث العلمي . وهذا هو ما يطلق عليه ليوتارد ما بعد الحداثة .

إن الشرعية كما يطبقها ويمارسها الباحثون في العلوم الرياضية وعلوم الفيزياء الدقيقة لا تستند من ناحيتهم إلى الاستثمار الدائم للنموذج الجاهز وإنما إلى القدرة التخيلية الصحيحة المصاحبة للقواعد الجديدة . وبالاضافة إلى ذلك فإن هذا البحث عن القواعد الجديدة لا يمكن أن يتواصل عن طريق الاجماع في الرأي ، طالما أنه مغاير للنموذج حتى لو كان هذا النموذج صحيحا أو ملائما . فالخلاف هو بالتالي مبدأه الفعال الذي سيطلق عليه ليوتارد فيما بعد اسم الاختلاف ، ومع هذا سنلاحظ أن حل ليوتارد ما زال داخليا بالنسبة لحالة المجتمع الذي يصفه ويحلله.

يقدم ليوتارد في كتابه "ما بعد الحداثة" بوضع السرديات الكبرى للحداثة - أي الطريقتين السرديتين السابقتين - في وضع متجاوز من اجل تقويضهما ، ويخضع ليوتارد في هذا الكتاب نوعين رئيسيين لتفسير العدالة للنظر :

١- النموذج الأنطولوجي أو الأفلاطوني الذي تمارس فيه العدالة على نحو شرعي إذا كانت مستخلصة من الخطاب النظري المسبق الذي صيغت فيه ماهية العدالة وفقا له .

٢ النموذج الحديث أو النموذج التنوير الذي تمارس فيه العدالة على نحو عادل لأو شرعي إذا قام بتأييد وتعزيز القوانين التي تقوم الذات الكلية المستقلة بتشريعها لنفسها .

وبقدر ما يعني ليوتارد بنظرية العدالة الانطولوجية أو الأفلاطونية بقدر ما يذهب إلى إظهار - المزج الراقي بين كانط و فتجنشتين - أن الخطاب الإرشادي لا يمكن أن يستخلص من الخطاب الوصفي . فمن الخطأ المنطقي أن نتظاهر بأن الحقيقة والعدل غير مترابطان ، فالعبارات الإرشادية لا يمكن أن تستخلص فحسب من العبارات الوصفية أو التصريحية فهي في الواقع لا يمكن أن تكون قائمة على أرضية محددة ، إذن فهي قائمة على أساس ذاتي مشكوك فيه . إننا إذا في حالة يطلق عليها ليوتارد الوثنية Paganism ، أو حالة غرامية ممارسة العدالة فيها يجب أن تحدث دون الإشارة إلى النماذج.

يعادل ليوتارد بين الحداثة وبين الانعتاق من النزعة الرأسمالية فيقدم الموجودات الإنسانية بمأزقها الخاص مشيرا إلى أسلوب وجودها في العالم وعلاقتها ببعضها البعض ، فعلاقة هذه الموجودات بالعالم فيما قبل الحداثة كانت تعتبر علاقة معرفية واحدة ، وهذه المعرفة التي ترتكز إليها الهويات الفردية ، والجماعية كانت مضمونة من قبل وضع سماوي ومن قبل مماثلة فطرية بين الموجودات والعالم . ومثل هذه المعرفة كانت تجيز للموجودات القيام بالفعل وبناء عالم العلاقات الإنسانية التي تزيد من حجم المعرفة - وأعني بذلك مجموعة العلاقات وأسلوب وجودها في العالم - ومع قدوم الحداثة فإن تغير ما بدأ يحدث في مجال الاقتصاد : فالضمانات القديمة للمعرفة توقفت عن اللحاق بالحقيقة وأصبحنا مهددين بالشعور بغياب المعنى الفردي والاستبدادي الجماعي ، ويفهم الاستبداد الجماعي هنا على أنه اختبار إعتباطي للقوة ، وكأن هذا ليس مزعجا بصورة كافية ، ولقد أصبحت المعرفة الآن مستقلة عنا بدلا من أن تثبت أركاننا في هذا العالم ، وتؤمن حالة إستقرارنا الوجودي فيه ، ولذلك فإننا لا نعلم سواء كنا في حالة من الانصياع الدينامي لمستوى المعرفة المتطور الحالي أو كنا في قبضة قوى غامضة تتلاعب بنا وتتحكم في معرفتنا . ولذا فهناك عدة استراتيجيات أعدت للمقاومة وأكثرها أهمية هما : الاستراتيجية التي تسعى إلى تثبيت المعرفة وترسيخها في الوضع الترانسندالي (كما فعل آبل ، و الاستراتيجية الساعية إلى حماية مجال الفعل الإنساني (كما هو الحال عند هابرماس) . وهناك الكثير من الذين يريدون رؤية الاتجاه اللغوي في التفكير المعاصر بوصفه إستفحال للتآكل البشري الذي سوف يخضع الموجودات البشرية إلى شكل من أشكال المعرفة الخارجة عن نطاق سيطرتنا .

وقد زعم البعض أننا قد مضينا أكثر مما ينبغي ، ويجيب ليوتارد على العكس من ذلك بأن هذا ليس كافيا في كتابه "الاختلاف" ، وهذا ما يجعل هذا الكتاب كتابا عن فلسفة ما بعد الحداثة بحق .

إن فلسفة ما بعد الحداثة ينبغي أن يكون لها أساس يختلف عن فلسفة الحداثة . وهذا يعود بنا إلى الفكرة الأصلية لهذا الأساس والتي تتأصل في فلسفة أرسطو والتي أطلق عليها اسم الافتراض ، التي تؤسس كل شئ وبالتالي تضع أساسا لأي شئ أخر . ترجع الحداثة في بدايتها إلى ديكارت الذي وضع لها أول أساس فلسفي من خلال شكه المنهجي في هذا الافتراض واكتشافه بأن هذا الافتراض لا يقدم أساسا لليقين الابستمولوجي ، وأن هذا اليقين قد يتأسس فحسب في الذات المفكرة ، الكوجيتو ، ولذا فإن الحداثة يمكن الإشارة إليها بالفعل أو إحالتها إلى عهد تأسيس الذات . وفلسفة ما بعد الحداثة تقتضي منا العودة إلى هذا الأساس وتأكيد نفسها ، ويلتزم ليوتارد بمذهب ديكارت ويحذو حذوه .

تصور ديكارت أنه قد اسس الذات الناطقة بوصفها الضامن النهائي لقضية الوجود ، فالكوجيتو ليس هو ما يضمن الشك الراديكالي الديكارتي وليست مقولة "أنا أفكر" I think ، وليست مقولة "أنا أشك" I doubt ، وإنما الشك ذاته Dubito بوصفها العبارة الحقيقية التي

تتأسس وفقا للذات الديكارتية الناطقة . ويقوم ليوتارد بتأسيس نفس القضية التي تحققت وتقدمت لتغير مسار سلسلة الاستدلالات الديكارتية وذلك باستخدام نموذج نيتشه لقلب القضية. وهذا يذكرنا بإدانة نيتشه لما يسمى طبيعية السببية في حالة لدغة النحلة والتي بناء عليها تلدغنا النحلة في البداية ثم نشعر بعد ذلك بالألم ، وشعورنا هذا بالألم يأتي بكونه بسبب النحلة. ويذهب نيتشه على عكس ذلك بأننا نشعر بالألم في البداية ، ثم نبحث بعد ذلك عما يكون قد حدث لنا ، إننا نرى النحلة فنستنتج أنها قد لدغتنا ، فيحدث الشعور بالألم ، ومن أجل هذا فإن التسلسل الزمني الفعلي لا يبدأ بالنحلة - اللدغة - الألم ، وإنما هو الألم - النحلة - الاستدلال السببي الذي يقودنا إلى السرد التالي : النحلة - اللدغة - الألم . ويتعقب ليوتارد هذا النموذج قلبه لقضية الشك الراديكالي فيصل إلى الآتي : في البداية عبارة "الشك" Dubito أي "أنا أشك" I Doubit ، ثم ملاحظة الذات المتكلمة ، الناطقة I spoke ، ثم الاستدلال على وجود الأنا " I" التي قامت بفعل الكلام ، ويقودنا هذا إلى الأسلوب السردي "الحكائي" الدقيق المعترف به بالحداثة "الكوجيتو" . ويسترجع ليوتارد الشك الديكارتي "اللأنا" ، "الذات" ، التي تم الاستدلال عليها واستخلاصها من عبارة "الشك" التي تأتي في البداية وبمفردها ، ويأتي هذا الاستدلال مرادفا لنفس ترتيب قضية السببية الطبيعية عند نيتشه ، وأعني بهذا أنه استدلال مستخلص من طريقة توظيف عبارة "أشك" أو شبه العبارة .

وتبدو هذه القضية للوهلة الأولى بأنها مجرد مثال على أحد إشكاليات ما بعد الحداثة المستعصية (وينبغي أن نتذكر أن القراءة تعد أحد دعائم هذا الكتاب) ، واللغة قبل الذوات ، وموت المؤلف ونهاية النزعة الإنسانية.. الخ. ويتضح من سيرة ليوتارد ومجاله بأنه لم يكن رجلا عنيدا ولكن من المؤكد أنه رجل شديد المراس . وتتضح صدق عزيمته أكثر عندما نلاحظ أنه يسقط كل إحالة إلى قواعد اللغة نظرا لأن مفهوم القاعدة مازال يسلم نفسه إلى التخصص الأنثروبولوجي ، أي أنه إلى فكرة أن هناك ذوات قد منحت القدرة على تقرير صياغة قواعد اللغة . وسوف يواصل ليوتارد بحثه عن فلسفة ذرائعية وليست أنثروبولوجية، وهذه هي طبيعة كتابه "الاختلاف" ووجه الخلاف بينه وبين هابرماس وآبل .

يستخدم ليوتارد لفظة "عبارة" Phrase بدلا من "قاعدة" (لغوية) التي لا يقتصر معناها بالفرنسية على معنى "عبارة" فحسب ، وإنما يفيد أيضا معنى "جملة" sentence . وهذا المصطلح يسترعي منا بعض الانتباه وخاصة أنه ظهر في إحدى الكتب التي تسترجع في جزء كبير منها الخلفية التاريخية لنشأته .

ظهرت كلمة "عبارة" Phrase في الأصل عن الكلمة اليونانية / phrazein phrazesthai وتعني لفت الانتباه إلى أو التنبيه إلى . ويشير هذا الفعل إلى عملية الاتصال ، وليس المقصود هنا الاتصال عن طريق الصوت البشري إو الصوت الصادر عن الآلة . ولا يأتي هذا الفعل مرادفا على الإطلاق للفعل اليوناني eipein الذي يعني أن تتكلم to speak في الأسطورة المنسوبة إلى هوميروس ولا يرادف أيضا الفعل الذي يعني أن تقول to say فيما بعد الأسطورة الإغريقية الهومرية . وترتبط لفظة phrazein بلفظة phren (الذي تعني التفكير في علم دراسة الملكات العقلية (phrernogogy بوصفها نشاطا ذهنيا صامتا . ومرادفتها هي semainen والتي تعني الإشارة إلى وكذلك كلمة deloun ومعناها بيان أو إظهار . كما تعني لفظة phrazein عملية تبليغ الرسائل بواسطة إشارات صامتة أو إيماءات على سبيل المثال ، وتشير كذلك إلى عملية الكتابة منظورا إليها من خلال عملية القراءة .

وبالنسبة لقدماء الإغريق الذين عاشوا في مستهل ظهور الأدب لم تكن الكتابة تنطق بلسان أو تنطوي على صوت ما - بل تشير أو تومئ . والخطاب النظري قد كان معنيا على

الأصح بالكتابة وارتباطها بالصوت ، ولم يكن معنيا بعملية القراءة . وإننا بحاجة إلى أن نذكر أنفسنا بان ممارسة الإغريق لعملية القراءة من المؤكد أنها كانت في البدايات الأولى لظهور الأدب وأن كل قراءة للأدب كانت تتم بصوت مرتفع . وقد كانت هناك أسباب فنية لهذا : فالكتابة كانت عبارة عن سلسلة متصلة من الحروف بدون فواصل بين الكلمات .

ويرجع السبب الرئيسي في ذلك إلى عدم وجود صور صامتة للكلام silent forms of speech . ففي القرن السادس أو السابع قبل الميلادي إذا فوجئ أحد اليونانيين بعبارة "phrase" منقوشة على إحدى شواهد المقابر ، فإنه سوف يتفوه بالحروف المكتوبة عليه - ومعظم هذه الشواهد منقوش عليها عبارات من قبيل "أنا مقر لمجد فلان وفلان .." - وهو لا يردد هذه الكلمات التي تفوه بها شخص ما قبل (والشخص الذي يرقد جثمانه في المقبرة لا يمكنه أن ينطق بها، ولا يمكن أن يكون الشاهد هو الذي نطق بها) ولكنه - أي القارئ - يعير صوته لهذه الكلمات المحفورة فهو يترك صوته معارا - منتحلا - ليس من قبل كلمات شخص آخر وإنما من قبل الكلمات الموجودة بالفعل ، والتي لا تنتسب إلى أي شخص .

إن القصص والاساطير القديمة في الثقافة الشفهية تقبع في الذاكرة العامة - أي خارج دائرة الوعي الفردي - وتنشط هذه الحكايات عند استدعائها عن طريق العرض أو الأداء . ولا يمكن للمرء أن يلتقي بهذه الذاكرة إلا عن طريق صوت أخر يأتي من الخارج أو ينبثق من باطن الذات نفسها . بينما ، في عملية القراءة نجد أن ما يحدث هو شئ أخر مغاير : فالمرء يعير صوته لأفكار شخص أخر ، فالمرء يفقد ملكيته لصوته الخاص من أجل شخص أخر أو شئ ما بلا صوت بغية أن يدخل معنا في علاقة وبواسطة صوتنا الخاص بنا . والأمر المؤكد أن الكتابة عملية غير قابلة للخضوع ، ولهذا فإننا نكون في مجابهة مع ما نقراءه. فعندما تنتحل الكتابة صوتنا في فعل القراءة فهي تعمل على تأسيسنا بالفعل بوصفنا ذوات ، وهي تقيم علاقة بيننا وبين العالم الذي يقع خارج ذواتنا . فالذوات وما شابهها ليست موجودة في الواقع وجودا فعليا على نحو دائم ، وإنما هي متأسسة ومتحققة في الزمان والمكان ، أي : في التاريخ .

لقد رأينا أن المعرفة ذاتها اليوم قد أصبحت مستقلة عنا ، ومع هذا فالحاضر على علاقة بهذه المعرفة بوصفها قوة إنتاجية قصوى للنزعة الرأسمالية والتي تعيد تشكيل ذواتنا من ناحية ، ولا تسلبنا ذاتيتنا من ناحية أخرى . وما يزعجنا هو أننا لا نستطيع أن نكون على علاقة بهذه المعرفة (علاقة الذات - بالموضوع) وهذا يعني أننا مستبعدون ومتشيئون ، وبالتالي فنحن مضطرون إلى اللجوء إلى إستراتيجيات الضعف والغواية . ويقترح ليوتارد نوعا آخر لهذه العلاقة ولكنه متاح ومفتوح لنا : ومن الممكن العثور عليه في عملية القراءة . ولذا ينبغي علينا فهم عملية القراءة على أنها ليست تحقيقا لشئ ما يقع في الخارج ، بل هي محاولة لترسيخ علاقتنا بالعالم المحيط بنا .

يحيى هويدي والواقعية الجديدة

دراسات في أعمال الأستاذ الدكتور : يحيى هويدي

تحية في عيد ميلاده

تحـــية.. وتقـــديم

محمد مهران رشوان (*)

منذ سنوات أتخذ قسم الفلسفة بآداب القاهرة قرار بإصدار عدد تذكاري عن الأستاذ الدكتور يحيى هويدي ، وبالفعل اتخذت الإجراءات لتنفيذ هذا القرار ، وأرسلت الخطابات إلى الجامعات المصرية والعربية . ولم تمض بضعة شهور حتى انهال على القسم سيل من الأبحاث العلمية الجيدة ، انصب بعضها على فكر أستاذنا الدكتور يحيى هويدي ، وعالج بعضها الأخر موضوعات فلسفية متعددة بوصفها أبحاثا مهداة إلى أستاذنا الكبير . ولكن وقفت الاعتمادات المادية - للأسف - حائلا دون تنفيذ المشروع في وقته ، وظل المشروع حيا في وجداننا جميعا موقنين بأن يوم إنجازه آت بإذن الله .

والآن نقدم جزءا من هذا المشروع ليكون مجرد تحية لهذا المفكر الكبير والأستاذ والمعلم والإنسان ، وتقديرا لقيمة كبيرة في حياتنا الثقافية تمثلت في شخص أستاذنا الجليل ، الذي تعلمت على يديه أجيالا من طلاب الفلسفة تأثرت به فكرا فلسفيا واقعيا منفتحا على الحياة الإنسانية بكل قضاياها الحيوية في نطاق واقعية جديدة تتلاءم وظروف عالمنا المعاصر. وإذا كان الدكتور يحيى هويدي قد قدم لنا أعمالا علمية متميزة "مقدمة في الفلسفة العامة" "الحياد الفلسفي" ، "منطق البرهان" إلى "الوضعية المنطقية في الميزان" و "نحو الواقع" وغيرها من الأعمال التي مازالت تدرس في العديد من الجامعات المصرية والعربية.

ومازال في خزينة أستاذنا كتابا هاما لم يرى النور بعد ولا ندري سببا يدعو أستاذنا الجليل إلى عدم الدفع به إلى الطباعة . أننا من دافع حبنا وتقديرنا للأستاذ نوجه إليه النداء بالرجاء بطبع هذا الكتاب الذي ننتظره من سنوات مضت .. ولا أملك إلا أن أتوجه إلى كل الذين ساهموا في إصدار هذا العدد بالكتابة أو التحرير أو المراجعة كما أشكر جميع الذين أرسلوا بحوثهم إلينا بغية نشرها . وأعتذر عن عدم نشر بعضها نظرا لضيق المساحة. أتذكر منهم على سبيل المثال أ د. صادق جلال العظمة من جامعة دمشق ، والأستاذ الدكتور : عزت قرني من جامعة الكويت ، والأستاذ الدكتور : عبد القادر بشتة من جامعة تونس والأستاذ الدكتور : عزمي طه السيد من جامعة آل البيت بالأردن .

تحية لأستاذنا ، وتقدير لجهده في إرساء مناخ فلسفي متميز في حياتنا الثقافية.

وشكرا مرة أخرى للقائمين على نشر هذه الأعمال.

(*) عيد آداب بني سويف ، والأستاذ بجامعة القاهرة

الوضعية المنطقية رؤية واقعية

د. محمد محمد مدين(*)

تستهدف هذه الورقة عرض الخطوط العريضة والافكار الرئيسية في كتاب يعد في نظرنا من أهم الكتب التي كتبها الدكتور هويدي في الفلسفة والمنطق بل لعله هو الاهم ، ونعني به كتابه الوضعية المنطقية في الميزان وقد صدر عام ١٩٧٢ م .

ويتبع "هويدي" في تأليف الكتاب طريقة غير مألوفة فهو يعدل فيه عن تقسيم الكتاب إلى أبواب وفصول لها عناوين رئيسية وفرعية وانما يقول ما يريده "في نفس واحد" على حد تعبيره ، ويرى أن في هذه الطريقة تجنبا للمل وتحقيقا للتركيز ووضوح للرؤية وتوضيح الهدف ..

ويعترف (هويدي) بأن كتابه هو "خواطر حول موضوع علم المنطق وميدانه" أو هو بالاحرى خواطر حول فلسفة علم المنطق ، وهو يبرر هذا بما حدث من "اتساع" لمفهوم المنطق وحدوده بحيث انتهى الامر إلى نزعة "شكية" و "نسبية" تكاد تعصف بمفهومه إلى الحد الذي اصبح من "الصعب ان يستخدم فيلسوفان كلمة المنطق ويكون في ذهنهما معا مفهوما أو معنى واحد" .

وعلى ذلك فان الكتاب في جوهرة ليس في المنطق انما في "فلسفة المنطق" ولذلك لا نجد فيه الأبواب التقليدية التي تشتمل عليها كتب المنطق التقليدية مثل: الحد والقضية والحكم والاستدلال المباشر والقياس والاستقراء ،الخ . وهو يهتدي في هذا برسالة "فتجنشتين" "المنطقية الفلسفية" ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن كتاب "هويدي" في معظمه محاولة جادة وأصيلة لفهم ونقد محاولة "فتجنشتين" فهو يعترف أن كتابه "دراسة نقدية لكل من الفلسفة الذرية المنطقية والفلسفة الوضعية المنطقية ومحاولة فهم هاتين المدرستين للفلسفة والمنطق واللغة" .

وقبل أن يمضي هويدي في محاولته النقدية فأنه يفصل في قضية هامة تتعلق بطبيعة المنطق ، وهي المشكلة الخاصة بما إذا كان المنطق علم من العلوم أم فن ، أعني "نظري" أم "تطبيقي" ؛ وبعبارة أدق هل المنطق دراسة وصفية descriptive أم دراسة معيارية normative ؟ ويرى هويدي أن وجهة النظر التقليدية السائدة للمنطق تعده دراسة معيارية ، ومن ثم يبحث فيما ينبغي أن يكون

(*) آداب القاهرة – قسم الفلسفة

oughtness ، ويشير هويدي إلى الإمام الغزالي الذي كان يرى هذا الرأي كما يظهر في اعتباره المنطق "المعيار" و "الميزان" و "المحك" .

ولكن هويدي ، متأثرا برأي "أدموند هوسرل" في كتابه "بحوث منطقية" يلفت نظرنا إلى معنيين مختلفين للفعل (يجب) ، فقد يعني وجود أمر موجه من قبل شخص ما إلى شخص آخر بحيث يكون ملزما للطاعة والامتثال ولكن "الوجوب" قد يستخدم دون أن يكون معناه "الأمر" كما يظهر بوضوح في العبارة التي تقول "يجب على كل مواطن الإخلاص للوطن" ، فليس هنا أمر ولا طاعة ، فهذه العبارة نظرية وليست عملية ، هي "علمية" وليست "تطبيقية" ، فهي عبارة "وصفية تقريرية" وليست عبارة "معيارية تقديرية" .

ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا إن هذه العبارة عبارة "معيارية نظرية" حيث أن المهم فيها ليس هو مادتها التي تحيلنا إلى الواقع العملي إنما المهم هو "العلاقة بين أطرافها" فالعلاقة هنا هي علاقة بين (المواطن) و (الوطن) و (الانتماء) ، وهكذا . ومن ثم يصبح المنطق هنا "علم نظري" وليس فنا تطبيقيا ، وهو "علم معياري" ، أعني يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه التفكير ، ولكن المعيارية هنا نظرية ، أعني تتعلق بحدود الفكر المثالية وبعبارة أخرى بالصورة المثالية لمجموعة العلاقات التي يجب أن تكون بين أحكام التفكير ، ومن ثم تنهار هذه القسمة الحادة والمفتعلة بين "المعيارية" و "الوصفية" ، بين "النظري" و التطبيقي" أو بين "التقدير" و "التقرير" أو بين "الينبغية" و "الكائنية".

ويثير هويدي قضية "رسالة المنطق في الفلسفة المعاصرة" هو يشير هنا الى دراسة علاقة الدراسات المنطقية بدراسة القيم ، بهدف الكشف عن علاقة "المنطق" بدراسة " قيمة الحق " ، وهل البحث في " قيمة الحق " هو موضوع المنطق ؟؟

ولكي يجيب " هويدي " على السؤال نراه يميز تميزا دقيقا بين (البحث عن الحقيقة) من جهة و (البحث في الحقيقة)، أي البحث في بناء الحقيقة " وتأسيسها وذلك من جهة أخرى ، ووسائلها ويرى ، إن البحث عن الحقيقة هو بحث (عن) "مصادر الحقيقة" ووسائلها وطبيعتها وهو بحث ميتافيزيقي ، فالبحث عن الحقيقة يتصل بالبحث في الوجود العام ، والوجود البشري ، فهو بحث متصل في (الذات) (والاشياء) ، ولعل أهم ما يميز هذه البحوث الفلسفية عن الحقيقة ان أنماط الوجود التي تعالجها ، وان اختلفت مستوياتها وتعددت ، الا إنها تشترك جميعا في ان

الوجود الذي تتناوله " يقع في المكان "و" ويجري في الزمان اعني انه "وجود زمكاني ".

والقيم هنا ليست " أشياء ولا صفات " أولية " أو " ثانوية " ، فهي ليست في الاشياء " وليست في " الذات " التي تقوم بعملية التقيم valuation ، بل هي " وجود ماهوي " وجود تختلط فيه الذاتية بالموضوعية ، اعني ان وجودها يتحقق في علاقة الذات بالموضوع دون ان تكون هذه العلاقة معرفية انما هي في جوهرها علاقة تقويم او " تقدير "، فالحكم بالصواب يعني إعلاء قيمة الشئ او القضية ، بنما الحكم عليها بالخطا معناه التقليل من قدرهما . وهذه الأحكام ليست ، هنا بالذات ولامتوفقة عليها بل انها موجهة ومحكومة باتفاق الناس واجماعهم . وعلي ذلك يخرج البحث (عن) الحقيقة من دائرة علم المنطق ، فهو بحث " يجري " كما ظهر لنا علي مستويين .

- مستوي الشئ او القضية موضوع الحكم
- مستوي المعيار الذي نعول عليه في اصدار الحكم .

وعلي ذلك فان البحث (عن) شئ والبحث (في) الحقيقة بحث أخر ، والبحث (في) يؤلف موضوع علم المنطق من وجهة نظر هويدي وهو بحث لا يتخذ فيه الفكر موضوعه من " العالم" أو " الأشياء "، إنما هو بحث يتجه " فيه الفكر إلى ذاتة" ويجعل من " فكره " الذات والموضوع معا ، وهذا ليس بأي معني ميتافيزيقي "او " سيكولوجي " إنما بهدف دراسة العلاقات " الكائنة بين اجزاء الفكر ووسائل الاستنباط وذلك في لغة رمزية . ويستعير (هويدي) تعريف (هيدجر) للمنطق ويري انه يعبر عن وجهة نظره من حيث ان المنطق ليس بحث (عن) الحقيقة وانما المنطق بحث (في) الحقيقة ؛ فالتفكير في الفكر هو ، فيما يقول (هيدجر) موضوع علم المنطق :

وينقسم البحث (في) الحقيقة الي :

- بحث (في) الحقيقة في المعرفة تطابقها أو عدم تطابقها مع الواقع
- بحث في الحقيقة لمعرفة مدي توافق الفكر مع نفسه فحسب دون اهتمام البحث عن تطابق هذا الفكر مع الواقع . وهذا الجانب يمثل في نظر هويدى أساس كل الاتجاهات الصورية الاسمية الحديثة ، وأيضا في في الصلة المتينة بين (المنطق)و (الرياضيات) .

ويتابع هويدى تتطور هذا البحث ويبدأ من العصور الوسطي وكيف انه لم يكن هناك آنئذ ، تميز بين (الحقيقة) و(الواقع) فالحقيقة هي هي الواقع . فالحق هو ماله وجود في الواقع ، والخطا هو ما ليس له هذا الوجود ، والحقيقة العقلية هي التي تجري بحسب قوانين الطبيعة ، فيي حقيقة عقلية متطابقة مع الواقع ، فليس هناك فصل بين الحقيقتين .

ولعل هذا ما عاناه "ديكارت" ، فيما بعد ، عندما أكد على أنه لا حقيقة للأفكار في ذاتها ، وأن الحكم وحده هو الذي يوصف بالصدق أو الكذب ، ، وكيف أن الحكم فعل من أفعال الإرادة ينقل الفكرة إلى الواقع لتبين تطابقها معه او عدم مطابقتها ، ومع ذلك فإننا واجدون في فلسفة "ديكارت" بعدا أخر يقوم على التمييز ، وهو البعد المثالي ، وما نعنيه أن الفكرة العقلية هنا أصبح لها حقيقة في ذاتها بغض النظر عن تطابقها (او عدم تطابقها) مع الواقع ؛ فالفكرة العقلية هنا لها حقيقة او قيمة مستقلة عن الشيء المادي وهنا نكون امكام عالمين مستقلين هنا :

عالم الأذهان وعالم الأعيان

بالاضافة الي ان معيار ديكارت في الحكم علي صحة الافكار هو "الوضوح" " التميز " هو معيار ، بكل المعاني ، ذاتي يتعلق بالأفكار في ذاتها وليس بتطابقها مع الواقع .

***

وتشير هويدي اشارة فيها كثير من العمق والدلالة ، ولعله لا يوجد من بين الذين كتبوا عن التيارات المنطقية والمعاصرة بالعربية من انتبه إليها ، وما نعنيه هنا اشارة هويدي إلى أهمية " اسبينوزا " في نشاة هذه التيارات المنطقية المعاصرة فقد كان علي " اسبينوزا ان يختار احد الطرفين ، فإما ان نختار الحقيقة التي تستهدف المطابقة مع الواقع ، او يختار تلك التي يكون معيار سلامتها في ذاتها . وقد انحاز " اسبينوز إلى البديل الثاني ، ومن ثم تظهر أهميته في قيام الدراسات المنطقية المعاصرة ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا ان هويدى في نظريته المنطقية باخذ بمذهب اسبينوزا فالحقيقة عند اسبينوزا تتميز بثلاث خصائص رئيسية :-

١- ان الحقيقة باطنة في الفكرة الصحيحة . فالعقل قادر علي الوصول الي الحقيقة، عن طريق تأمله في ذاته ، في أفكاره ، في العلاقات التي تربط هذه الأفكار فيما بينها وتتولد عنها أفكار جديدة .

٢- أن الحقيقة تحمل معها دليل صدقها (فمن يكون لديه فكرة حقيقة يعرف أنها حقيقته). تختلف الفكرة عن موضوعها ، فالدائرة شئ وفكرتنا عن الدائرة شئ أخر (في الافكار شئ ما له حقيقة يميز بين الحق منها والزائف). فالفكرة الحقيقية هنا هي الفكرة المكتفية) adequate

٣- والحقيقة ليست قائمة في مطابقتها مع الواقع. ومع ذلك فانها بالرغم من ان معيارها ذاتي ليست في خصام مع الواقع .

فقد كان " سبينوزا " يؤمن بان هناك هوية بين :

ما يجري في عالم الاعيان ، ما يتم بنؤه في عالم الأذهان .. (فان ما يتم بناءه في العقل ،،، برغم انه مستقل عن الواقع ، الا انه يجري علي سنن ما يحدث في الطبيعة).

وهكذا نخلص علي ان الحقيقة عنده هي :

- الحقيقة التي تقوم علي انسجام الفكر مع نفسه واستقلاله عن الواقع

- مع عدم تعارض هذا الفكر مع هذا الواقع في الوقت نفسه ، ويقارن هويدي بين نظرية سبينوزا ونظرية هيجل ويعترف هويدي بانه يفضل نظرية إسبينوزا علي نظرية هيجل ، فهو يري ان نظرية إسبينوزا تقوم علي " الفصل بين الحقيقة المنطقية وفلسفة الطبيعة ، بينما تؤكد فلسفة هيجل ، في المقابل ، علي المزج بين علم المنطق " و " فلسفة الظاهرات "، فالمنطق هنا يمتزج بالوجود . فنحن في مذهب " هيجل " نلتقي ، فيما يري هويدي ، بالواقع في قلب المنطق وبالمنطق في صميم الواقع .

***

ويأخذ هويدي بالإضافة الي ما قلناه ، بوجهة نظر الفيلسوف الانجليزي " صمويل الكسندر " صاحب " المكان والزمان والألوهية " وهو فيلسوف ينتمي الي المذهب الواقعي realism ، وهو يؤكد علي إن الإنسان في قضايا المنطق يختار علاقات أكدها الواقع ، ولكنها تظهر ، فيما بعد علي إنها مستقلة عن هذا الواقع نظرا لتماسكها فالعلاقات المنطقية تعيش ، فيما يري أصحاب الواقعية والواقعية الجديدة وهي المذاهب التي يتبناها هويدي في عالم ضمني شبيه بعالم افلاطون المثالي ، وهم يطلقون عليه عالم " الجواهر المعقولة "

و يؤيد هويدي وجهة نظره مستعينا بما قاله ادموند هوسرل في كتابه " التجربة والحكم " والذي يؤكد فيه ، بدوره ، علي أن الحكم المنطقي يجد نفسه دوما في مواجهة مجموعات واقعية من الاشياء ، وهذه المجموعات لا تفرض علي الحكم المنطقي ايه التزامات او أوامر ، ألا انه يضعها في اعتباره علي نحو تام وذلك دون ان يفرض إحداهما نفسه علي الأخر.

ويستخدم " هويدي علي ثقافته الاسلامية العميقة والواسعة في تاييد واقعيته ، فنجده يقتبس من ابن رشد ومن ابي البركات البغدادي " . فيورد تفرقة ابن رشد بين العلم الالهي من جهة والعلم الانساني من جهة اخري فنراه يقول " الحال في العلم القديم الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود . وذلك ان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود"

ويستشهد بما قاله ابو بركات البغدادي عندما كان بصدد تحليل العلاقة بين الإدراك والوجود وكيف أن دائرة الوجود تتعدي دائرة الإدراك ، وهذا ما يتفق مع واقعية هويدي ويتعارض مع التصور المثالي الذي يعارضه وهو التصور الذي تتطابق فيه دائرة الوجود مع دائرة الإدراك ، أو إذا شئنا الدقة فإن الأمر في نهاية التحليل يصل بنا إلى دائرة الإدراك فحسب . فأبوا البركات البغدادي يؤكد علي انه (اذا أدرك الإنسان شيئا بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف ادراكه قال عن ذلك الشئ انه موجود وعني بكونه موجودا غير مدركا ، بل كونه بحيث يدرك قبل ادراكه له بعده وقبل ادراك مدرك اخر له بعده، فان الشئ يكون في نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل ادراكه ومعه وبعده . وتلك الحالة التي يسميها المسلمون وجودا . ويقال للشئ لاجلها انه موجود وهو كونه بحيث يدرك . ثم ان الذهن يتامل فيعلم ان الادراك لا تشيت له في الوجود . وانما هو شئ يكون للموجود في وجوده من المدرك له .... فان الادراك ليس شرطا في الوجود وانما الوجود شرط الادراك).

ويبرز هويدي الهدف الذي استهدفه من دراسته لهذه الفلسفات . فهو يؤكد علي ان الفهم الصحيح للنظرية المنطقية يقتضي ، في البداية ، الفهم العميق للخلفية الفلسفية التي تتأسس عليها هذه النظرية . ويستشهد هويدي بعبارة رسل التي يقول ان المنطق جزء من الفلسفة بل هو ، في الحقيقة جوهرها وصميمها " ولكن هويدي ينبهنا علي انه ياخذ هذه العبارة في معناها البسيط والساذج علي حد قوله ، اعني دون توابعها وما سوف يترتب عليها من نظريات المنطق التي سيقول بها

رسل فيما بعد ، ويعارضها " هويدي " مثل نظرية الاوصاف وما يتفرع منها من نظرية الاوصاف المحددة .

***

ويستخدم هويدي ما لديه من ادوات واقعية لنقد الفلسفتين " الذرية المنطقية و " الوضعية المنطقية " ويختار من بين كثير من الفلاسفة التي ينتمون الي المدرستين ثلاثة فلاسفة وهم : " براترند رسل " الفيلسوف الانجليزي و " لودفيج فتجنشتين " الفيلسوف " النمساوي ، واخيرا " رودلف كارناب " الفيلسوف الالماني. وكما نعرف ان " زكي نجيب محمود " كان – وقت ظهور كتاب هويدي الناطق باسم المذهب الوضعي في مصر ، ومن ثم فلكي لا يفهم نقد " هويدي ". للوضعية علي انه نقد موجه لزكي محمود نراه يشير الي انه لا يستهدف من نقده ، بحال ، ان يكون نقدا لزكي نجيب محمود ، ويعد انه ربما قام بذلك فيما بعد ، ولكننا من جانبنا نميل إلى الظن ان هويدي " كان يستهدف من بين ما كان يستهدفه، ان يكون نقده نقدا لزكي نجيب محمود.

ويري هويدي ان الوضعية المنطقية امتداد للذرية المنطقية . فبينما كان رسل و فنجنشتين علماء رياضة كان معظم الوضعين المنطقين علماء فيزياء ، وقد ادي هذا الاختلاف في التخصص العلمي إلى التفرقة بين نوعين من اللغة

- اللغة المنطقية الرمزية

- واللغة المستخدمة في العلوم الطبيعية التجريبية .

ولكن بامكاننا ان نؤكد ، فيما يري " هويدي :، علي انه بالرغم من اختلاف نقطة البداية عند الفرقين ، فان هدفهما واحد وعمل وكل منهما متمم لعمل الأخر وهو :

- تحقيق الاتجاه الصوري الأسمي في نظرتنا الي العالم في الدراسات المنطقية والرياضية والفيزيائية ، والغاء واقعية الكون والاشخاص والظواهر العلمية والطبيعة جميعا .
- الاتجاه بالدرسات اللغوية الي الاهتمام بالتراكيب اللفظية دون التفات مطلقا الي ما تشير اليه من معني او دلاله ، اللهم الا مغزاها الباطني من حيث انها الفاظ تولد الفاظ اخري .
- عدائهم المشترك للفلسفة والميتافيزيقا والأخلاق والدين .

ولعل ما يلفت النظر ان " هويدي " يصف هؤلاء الوضعيين ، رغم ما يقوله عنهم من عداء للفلسفة ، بانهم فلاسفة يتميزون بالأصالة والجدة ، فان السؤال هو هل هذا الوصف يرضيهم ام هو وصف يستثير غضبهم وهل كان هويدي يستهدف من وصفه ان يكون مدحا لهم او قدحا فيهم ؟؟ لا شك في ان الاحتمال الثاني هو الاقرب الي الصواب.

ويفضل هويدي ان تسمي "الوضعية المنطقية" بالوضعية المنهجية ، او المادية المنهجية ، فهي مادية أو وضعية من جهة مهاجمتها للميتافيزيقا والاخلاق والقيم ، ولكنها (منهجية) من حيث انها تختلف عن الماديات والوضعيات الأخرى التي لم تكن منهجية من حيث انها بالرغم هجومها علي الميتافيزيقا فانها تذهب الي ان جوهر العالم مادي ومن ثم فهي وضعيات غير منهجية او ماديات غير منهجية ، وبعبارة أخرى ان هذه المذاهب اذا كانت قد اخرجت الميتافيزيقا من الباب فقد عادت وسمحت لها بالدخول من الشباك عند ما حكمت علي الكون والطبيعة أحكاما هي ، من وجهة نظر الوضعين المنطقين ، أحكاما ميتافيزقية .

ويستخدم هويدي كل ما يتوفر لديه من ادوات " واقعية " لنقد المذهب الوضعي وهو يبدأ نقده ببيان كيف ان هؤلاء الوضعيين قد انتهوا من القراءة الخاطئة لإسبينوزا الي نتيجة خاطئة مؤداها " انه لا علاقة للدراسات المنطقية بالواقع وان هذه الدراسات تخاصم الواقع علما بأن " إسبينوزا " لم ينته ، كما بينه الي هذه النتيجة . وفي مناقشة هويدي للوضعية نراه يشير الي ثلاثة مبادئ :

مبدأ التحقق .. الوجود المنطقي وفهمهم الخاص لهذا الوجود .. مبدأ الصورية ..

وبمقتضي مبدأ التحقق يؤكد الوضعيون من جانبهم ، انهم لم يخاصموا الواقع بحال ، ولكن هويدي يحذرنا بدوره من ان ننخدع باستخدام هؤلاء الوضعيين ومن علي شاكلتهم بكلمات " الواقع "" والخبرة الحسية " فهي عندهم لا تعني – فيما يري نفس ما تعنيه في حياتنا عندما نستخدمها .

***

ويعتمد هويدي في نقده لمبدأ الوضعية في التحقق علي مقالة رائدهم (مورتس شليك) mortz schlick واعني بها مقالة "المعني والتحقق " فليس المقصود بالتحقق لدي الوضعيين " التحقق الفعلي " فحسب .

وبرغم عداء الوضعين السافر للمثالية ألا أن هويدى يري ان "إمكانية التحقق" لدي هؤلاء الوضعيين تتفق الي حد بعيد مع فكرة الفيلسوف المثالي كانط "

عن التجربة . فقد كان " كانط " لا يتحدث عين التجربة الحسية الفعلية انما يتحدث عن " امكانية التجربة " ، اعني الشروط الاولية اللازمة لجعل التجربة ممكنة ، اما التجربة الفعلية فلم تكن تعني كانط بل ان الأمر " في نظر هويدي ، اكثر من هذا ، فالإمكانية لدي الوضعيين ليست الإمكانية التجريبية أو الحسية ، انما " لامكانية المنطقية فقط .

فهم يرفضون الامكانية التجربية لانها " محتملة " وتتعلق بقوانين الطبيعة التي لا نعرفها ، ويقصدونم بالامكانية المنطقية مجرد وصف الواقعة في عبارات statements واذا كان الامر علي هذا النحو ، فإن بإمكاننا ، فيما يري هويدي،ان نتحدث عن " تطور المثالية علي يد الوضعيين ، فاذا كانت الامكانية الوحيدة المشروعة عندهم هي فحسب الإمكانية " المنطقية اللغوية " فاننا نكون ، وبحق ، أمام مثالية متطرفة ، فهم وخلافا لكانط المثالي الذي يتحدث عن إمكانية التجربة ، يتحدثون عن التجربة غير الممكنة .

فالوضعية المنطقية تكون قد دخلت ميدان الدراسات التجريبية لتحقيق هدف معين ، وهو ، فيما يري هويدى " تشكيكنا في اليقين التجريبي ، كما أن الذرية المنطقية قد قامت ، هي الأخرى ، ليشككنا في اليقين الصوري الذي يتابع في ميدان الحقيقة المتسقة مع نفسها والمكتفية بذاتها .

ومع ذلك هويدى لا ينكر علي مبدأ إمكانية التحقق كل الحقوق ، فهو يري إمكانية استخدامه في مجالات أخرى مثل الميتافيزيقا والأخلاق ، فالوضعية المنطقية تنكر واقعية العقول الأخرى ووجودها أو والمعني واحد ، ترفض السؤال عن وجود الآخرين وعقولهم ، ايضا واقعية الكليات ووجودها، ووجود خصائص المادة ذاتها ، ووجود العلاقات القائمة بين شئ وشئ اخر ، فالاخلاق مرفوضة لان النظريات الأخلاقية كلها أوامر و نواهي وهي مما لا يمكن التحقق منه . انها ليست عبارات وصفية . والامر شبيه بهذا في مجال القيم الاخري ، مثل القيم الجمالية : ان هويدي : يصدر هنا حكما لا نقص فيه بان هذه الفلسفة ، مفهومة علي هذا النحو ، فلسفة " عدمية "، " انعزالية " .

***

وبالرغم من أن "هويدي" يدين الوضعية لمهاجمتها الميتافيزيقا إلا أنه يتنبأ أكتشاف ميتافيزيقا لدى الوضعيين المنطقيين ، بل أنه يعترف بأنه أكتشف بنفسه جانبا منها لدى فتجنشتين . وقد صدق "هويدي" فإن "جورج بيتشر " George

Pitcher يقول في كتابه عن "فلسفة فتجنشتين" ١٩٦٤ أن "موضوعات فتجنشتين موضوعات ميتافيزيقية . بل أن ليونادر جودار يكتب في ١٩٨٤ أي بعد كتاب هويدي بعشر سنوات عن "ميتافيزيقا رسالة فتجنشتين" بل أن نبوءة هويدي قد تحققت على يد فنبرج weinberg الذي كتب مؤلفا ضخما عنوانه ميتافزيقا الوضعية المنطقية وهناك جوستاف يرجمان الذي كتب مقالا كبيرا عن التصور الميتافيزيقي للوعي بالاضافة إلى محاولة بريثويت لتقديم وجهة نظر تجريبية لطبيعة الدين

ويسهب هويدي في مناقشة قضية هامة تتعلق بزعم الوضعيين المناطقة والذريين بمعاداة المنطق للواقع والخصومة بين الأثنين ، ويرى أن زعمهم هذا ينتهي بأن يجعل قضايا المنطق والرياضيات مجرد أدوات "للتسلية وضياع الوقت" مع أن هذا ليس – ولم يكن في يوم من الأيام – الهدف من وراء هذين العلمين . ولكن هويدي يرى أنهم قد يواجهون هذا النقد بتأكيدهم على أننا نفهم الحدود والقضايا الكاذبة برغم أنها لا تشير إلى وقائع العالم الخارجي ، فنحن نفهم عبارات من قبيل "المربع الدائري غير موجود" ، وكيف أنها صادقة ومفهومة . "العنقاء غير موجودة" وكيف أنها صادقة ومفهومة. فليس لهذه الحدود مقابل موضوعي في الواقع ومع ذلك نفهم مغزاها .

ولكن هويدي ، وخلافا لتفسير الوضعيين ، يفسرها تفسيرات وجودية ، ومن ثم فالقضية الأولى تمثل عدما ولا تمثل وجودا والعبارة الثانية كذلك ، ومن ثم فقضية "العنقاء غير موجودة" تكافئ العبارة التي تقول "العدم غير موجود" وهي قضية يقينية . فالخلاف بين التفسير الوضعي من جهة والتفسير الوجودي من جهة أخرى هو أن الوضعيين يخلعون على العدم وجودا ، أعني أن الحدود "العنقاء" و "المربع الدائري" هي حدود لها وجود مفهوم وهذا هو شرط تصديقنا للقضية ، وبعبارة أخرى يرى هويدي في مقارنته بين التصويرين الوضعي والوجودي أنه إذا كان سارتر ، على سبيل المثال ، يثبت للعدم وجودا موضوعيا في نسيج داخل الوجود المنطقي اللفظي ، وجود العبارات ، فإذا كانت " العنقاء " و "المربع الدائري" لا وجود لهما في الوجود والواقع فإن عدم الوجود لا يحول دون فهم الحدين باعتبارهما كلمات وألفاظ . وهكذا فإن هويدي يحكم ، على سبيل المثال ، على كل من سارتر و رسل بأنهما من فلاسفة العدم.

والحقيقة ، فيما يرى هويدي ، أن رسل و فتجنشتين والوضعيين وكل المنتمين لهذه التيارات لا يستهدفون مجرد البرهنة على استقلال الحقيقة المنطقية عن الواقع بل البحث عن وجود أسمى nominal يعارض الواقع ويقف منه موقف العداء ، ومن هنا وصفهم هويدي ب~أنهم من الفلاسفة "الاسميين" بل أن هويدي يعود فينبهنا إلى أن الوضعيين ليسوا اسميين بالمعنى الدقيق لهذه التسمية ، لان الاسميين ، وخلافا للوضعيين ، يهتمون بالمعنى والدلالة ، فالفاظ اللغة عندهم تشير إلى موضوعات جزئية محددة يمكن أن نشير إليها .

فالقضية عند الوضعيين و فتجنشتين ورسل مقطوعة الصلة بمفهومها . والقضية عندهم غير مقضي فيها بشئ ، فهي لا تحمل حكما ولا قضاء . وأطرافها ، بل ألفاظها لا نسبة بينها ، فالقضية ، لها فحسب مجرد الوجود المنطقي . فالقضية لا تسمى موقفا ، أنها لا تشير إلى موقف ، بل تصف الموقف فقط . والقضية لا تحتوي حاليا وبالفعل على مغزاها ، أنها تتضمن فقط إمكانية التعبير عن هذا المغزى ، والثوابت المنطقية ليست تصويرية أو تمثيلية representatines وإذا كان الوضعيون والذريون مثل فتجنشتين ورسل ، يزعمون إن العالم مجموعة الوقائع لا مجموعة الأشياء فإن هويدي يحذرنا من أن نعتقد إن هذه الوقائع هي الوقائع النابضة بالحياة ، فهم لا يصلون إلى هذه الوقائع عن طريق الواقع ، أنما يصلون إليها عن طريق اللغة . فالواقعة هي الجملة التي بها (امكانية) تسمح بتوليد واقعة ابسط منها وذلك باستخدام التحليل المنطقي ،فالوقائع عند الوضعيين والذريين لا تشير بحال إلى "مركب الأشياء" وهكذا ينتهي هؤلاء ، فيما يرى هويدي ، إلى (خلخلة العالم وتبخيره في هذه الصيغ اللفظية) . ويستشهد هويدي على رأيه بنظرية الأوصاف عند رسل وخاصة "الأوصاف المحددة" التي كان رسل يستهدف منها إثبات أن العبارات الوصفية المحددة لا تساوي اسم العلم وأن اسم العلم لا يشير إلى كيان مادي لشخص بعينه ، إنما يشير إلى مجرد وصف لحالات كثيرة متعاقبة "فقد كان الهدف الأساسي لهذه النظرية إلغاء الوجود المادي للأشخاص" .

ويرى هويدي أن خطورة هذا التحليل تظهر ، بالإضافة إلى ماذكرناه ، في مجال الميتافيزيقا والقيم ، فما معنى عبارة (الله موجود) ، أن حد (الله) هنا لا يشير إلى اسم إنما (وصف) : فالله ، في هذا التحليل المنطقي ليس هو واجب الوجود وإنما وصف فحسب فليس موجودا وجودا حقيقيا ، وإنما وجود منطقي فحسب شأنه شأن أسماء الأعلام .

ولكن هويدي يرى ، وخلافا للوضعيين ، أن الميزة الرئيسية للفكر هي أنه ما يمكن أن يعبر عنه في كلام . ومن أجل أن يتم الكلام لا بد أن يكون متمشيا ومتفقا مع موضوعه ، أو لابد أن يكون مما يمكن أن يتفق معه . ويقتبس هويدى عبارة هيدجر التي يقول فيها "أن الميزة الرئيسية للفكر تتحدد في كونه حملا" Predication بالإضافة إلى أن هويدي يربط بين تحليل اللفظ والنطق والكلام وتحليل كلمة "قضية" Proposition ، وذلك لأن المقطع الثاني معناه في اللغات الأوربية "الوضع" Position .

إن ما يريد هويدي التأكيد عليه ، ويلح عليه دوما هو :

* الديالكتيك الدائم بين الوجود المنطقي والوجود الواقعي.

* وهذا يعني تأكيد استقلال الوجود المنطقي وقبول النتائج المنطقية أيا كانت ما دامت متماسكة ومتسقة مع المقدمات .

* الاهتمام بمسألة الصدق في المنطق (فكما أن المنطق علم البحث في الحقيقة فهو أيضا علم الصدق أو الحق Truth).

ويناقش هويدي المبدأ الثالث من مبادئ الفكر الوضعي والذي كنا قد أشرنا إليه باسم "الصورية" Formalism ، وهو المبدأ المتعلق بالقضايا المنطقية والرياضية ، أعني ما يطلقون عليه اسم "القضايا التحليلية أو التكرارية" ، أو ما يطلق عليه قضية "تحصيل الحاصل" . ولكن الصورية في نظر هويدي تعني شيئا أخر بجانب هذا المعنى ، فهي تشير إلى "الهيئة العامة للعلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة الواحدة ، بصرف النظر عما تشير إليه هذه الكلمات من معنى" . ويعترف هويدي بأن هذا المعنى المقدم للصورية من قبل الوضعيين يعد جديدا ، فقد كانت (الصورية) تقال ، على الدوام ، منذ أرسطو حتى يومنا هذا، في مقابل مادة الفكر . فهم يهتمون بالهيئة العامة التي تكون عليها ألفاظ القضية ضاربين الصفح عن هذه الألفاظ وعن معناها في الوقت نفسه . ولكن برغم اعتراف هويدي أن هذا المعنى للصورية جديد إلا أنه لا يوافق عليه ، لأن القضية وكما يؤكد المناطقة العرب بحق ، هي كذلك لأنه ، كما قلنا ، مقضي فيها أو لأنها قاضية بحكم ما . ولعل هذا يفسر لنا لماذا احتفظ هؤلاء المناطقة في كتبهم المنطقية بمبحث "التصديق" Judgement .

***

ويشير هويدي قضية "يقين القضية المنطقية والرياضية ويرى أن من رأي الوضعيين أن صدق هذه القضية لا يتوقف ، بحال ، على طبيعة العالم الخارجي ولا تتوقف على طبيعة عقولنا ، فإن "أير Ayer يرى (أن بأمكاننا أن نستعمل أوضاعا لغوية أخرى غير الأوضاع التي اتخذناها) . ولكن السؤال الذي يفرض نفسه علينا هو ، و لماذا رفض الوضعيون أن تتأسس قضايا الرياضة والمنطق على طبيعة عقولنا ؟؟

ويجيب هويدي على هذا السؤال بأن السبب في رفض الوضعيين يوجد في خوفهم من أن يقال لهم (أن اليقين الذي يستند على طبيعة العقل وتماسك الفكر وانسجام بنائه الداخلي ، وأن كان مستقلا عن معيار المطابقة مع الواقع ، ألا أنه لا يتعارض مع هذا الواقع ويجئ متفقا معه).

وواضح هنا كيف أن هويدي يتخذ الموقف الواقعي ويتبنى مواقف "سبينوزا" و "صموينل الكسندر" و "أدموند هوسرل" وهي المواقف التي كنا قد أشرنا إليها . فعلماء المنطق والرياضيات ، من وجهة نظر الوضعيين والذريين المنطقيين ، أحرار في اختيار مقدماتهم وتعريفاتهم ومصادراتهم واستخلاص ما يترتب عليها شريطة الالتزام بها ومن ثم تلزم "النتائج" عن "المقدمات" ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن علماء الرياضة الأصلاء يرفضون هذه "الحرية المطلقة" أو هذه الحرية غير المشروطة واعتبروها قدحا فيهم وليست مدحا لهم. فليست وظيفة المنطق هي ، فيما يرى هويدي البحث في مجموعة العلاقات التي يتضمنها بناء فكري معين لا يمثل الحقيقة ، بل يمثل فقط مجرد كلام مفهوم، وليس مجرد البحث في صيغة لفظية أوجملة رتبت أجزاؤها بطريقة مقبولة ليس إلا : فالمنطق بحث في البناء المتماسك للحقيقة وليس بحثا في البناء المتماسك للحقيقة "الموضوعة" كما يريد له جماعة الوضعيين.

ويشير هويدي إلى أن الوضعيين ليسوا هم أول من قال بذلك بل هناك من سبقهم حتى في ذلك ، فقد سبقهم "هنري بوانكاريه" H . Poincare حين قام بتعريف الحقائق الرياضية بأنها "تعريفات مقنعة" deguisees نصطلح عليها ومن ثم نختارها ، فيما يقول ، بحرية غير مشروطة ، فهي مجرد "مواضعات" conventions فقد كان بوانكاريه يمثل مذهب "الاسمية العلمية" nominalism scientifique .

ولكن هويدي ومن منظور واقعي خالص ، يرفض هذا ، وهو يستعين في رفضه بفلاسفة مثل "ادوارد لي روي" Edward le roy ، فلا يكفي أن نطلع على دقة الرياضيات بل علينا أن نعرف السبب الذي من أجله نشعر أمام الرياضيات بأنها علم مفيد وبأنها تقدم لنا شيئا ما ، وبأنها لا تنحل فقط إلى مجرد لعب بالرموز . ومن ثم يلزمنا

البحث عن كيفية اختيار العالم الرياضي لأفكاره الأولى ، ونوع المشاكل التي تثيرها هذه الأفكار . بل أن هويدي يفترض أن هناك ما يمكن أن نطلق عليه "وقائع رياضية" أو "خبرة رياضية" ، وهذه الوقائع وهذه الخبرة ليست بحال كتلك التي يتحدث عنها العالم التجريبي ، فإن ما يريد هويدي التأكيد عليه هنا هو (أن الأفكار الرياضية التي يختارها العالم الرياضي ليست خاضعة لهواه ونزواته ، بل أنها تبدو أمامه وكأنها لا قبل له باختيار غيرها . وهي تفرض نفسها عليه فرضا في نوع من الحتمية .

ويؤكد هويدي فكرته برأي "جاستون بشلار" G Bachelard الذي يشير فيه إلى إن عالم الرياضيات لا يقوم بافتراض أية مصادرة إلا إذا كانت متفقة مع الأشياء المعروفة. فعالم الرياضيات يقوم بعملية كبت لإدراكاته الحسية ، ويرتفع ، من ثم ، بالتجربة الحسية إلى مستوى عقلي معين ، ويؤكد "مونتاجيو" و "مارفن" ، وهم من فلاسفة الواقعية الجديدة ، وهو المذهب الذي يأخذ به هويدي ، هذا المعنى ، (فالحرية التي كانت للوباشوفسكي وريمان في خلق هندسات لا إقليدية لم تكن بأكثر من حرية كولمبس في خلقه أمريكا).

وإذا كان هويدي يستخدم الأسلحة الواقعية في مناقشة دعوى الوضعيين والذريين المنطقيين بأن الرياضي يتمتع "بحرية غير مشروطة" في اختياره قضاياه ، فإن هويدي يضعنا وجها لوجه مع مفاجأة جديدة ، وذلك عندما يناقش مشكلة "الضرورة في القضية الرياضية ويأخذ بوجه نظر الفيلسوف الألماني (كانط) ، فإذا كان الوضعيون يرون أن القضية الرياضية تحليلية ، فإن كانط يرى أنها "تركيبية أولانية" ويصفها بأنها (ضرورية) ، وكما رأى هويدي أن الحرية التي يتمتع بها الرياضي حرية مشروطة ، فإن ضرورة القضية الرياضية هي أيضا ، فيما يرى ، ضرورة مشروطة ، وليست ضرورة مطلقة ، فكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين هي ضرورة مشروطة باستواء السطح كما في هندسة اقليدس ، وكون أن زوايا المثلث أقل من زاويتين قائمتين هي ضرورة مشروطة بكون السطح مقعرا كما في هندسة "لوباشوفسكي" ، وكون أن زوايا المثلث أكبر من قائمتين أن يكون السطح محدبا كما في هندسة "ريمان" . ومن ثم فإن الفهم الصحيح للضرورة هو أن نجعلها ضرورة موجهة على حد قول "ابن سينا" .

***

ويؤكد هويدي ، وعلى نحو دائم ، على الوظيفة الاجتماعية للمنطق ، فكما أن المنطق ، كما قلنا هو "علم البحث في بناء الحقيقة" فهو علم الصدق ، ومن ثم تتوطد العلاقة بين "القضية المنطقية" من جهة والمعتقد من جهة أخرى.

والمعتقد هنا ليس "ذاتيا" إنما يتصف بالعمومية والكلية ، أعني أن المعتقد ليس أمرا خاصا بصاحبه إنما يمتد ليشمل الآخرين ، فهو لا يتأسس على (التفاهم) إنما على (الفهم) ، والتفاهم أمر يتعلق بالمواضعة والاتفاق بين جماعة بعينها ومن ثم تصبح اللغة هنا ذات طابع سري وخاص ومحدود ، فهي مثل (الشفرة) ، بينما الفهم هو لغة الرموز التي لها مرموزات وهي لغة التواصل communication ومن فهي لغة عامة يفهمها (الكل) وليست لغة (خاصة) ، فهل المنطق لغة للتخاطب السري ، أعني "شفرة" قاصرة على أصحابها دون غيرهم أم أنه علم "للفهم المشترك"؟؟ .

أن منطق الوضعيين ، فيما يتعلق بالقضايا الرياضية والمنطقية ينتهي بنا إلى أن يصبح المنطق قائما على (التفاهم) وليس (الفهم) وشتان بين الأثنين . ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا إن هويدي بحديثه هذا قد أكد على نحو واضح ، على الوظيفة الاجتماعية للمنطق ، وهو شئ لم ينتبه له الكثير من دارسي النظرية المنطقية .

***

لعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا أن محاولة هويدي نقد الوضعية من منظور واقعي هي المحاولة الأولى الجادة والشاملة لنقد الفكر الوضعي والتحليلي بالعربية .. ويمكننا القول أن كثيرا من الوضعيين المعاصرين قد عدلوا كثيرا من أفكارهم بل أن بعضهم قدم تنازلات في المبادئ الرئيسية للمذهب كما عند (آير) . الذي انتهى إلى إمكانية وجود ما أطلق عليه اسم "الميتافزيقا البنائية" constructive metaphysics وهي ميتافزيقا تختلف عن "الميتافيزيقا التأملية التي تقوم على فكرة التجاوز والمفارقة.

وهناك ، بجانب آير ،"بيتر ستراوسون" Peter Strawson الذي استهدف بالتحليل الوصول إلى نتاج عامة تتعلق بالعالم وذلك من خلال اللغة الفعلية التي نتحدث عنها ، بل أن "ستراوسون" كان في تناوله للتحليل أوسع أفقا من "فتجنشتين" لأنه لم يسايرء في رفض الميتافزيقا ، فلا يوجد في نظرة تناقضا حقيقيا بين "التحليل اللغوي" وبين "نوع من الميتافيزيقا" ، فهو في كتابه "الأفراد" Indiividuals والذي جعل عنوانه الفرعي "مقال في الميتافيزيقا الوصفية" يميز بين "الميتافيزيقا الوصفية" Descriptive والميتافيزيقا التعدلية أو التحويلية وهي الميتافيزيقا المرفوضة .

أما "أوستن" فقد أراد أن يتجنب في علم اللغة ما كان يعتبره تجريدا ، أي النظر إلى اللغة كظاهرة منعزلة ، أعني في حالة تجريد من السياق الذي تقال فيه على الأشياء ، فقد أراد أن تعود اللغة مرة أخرى إلى سياق السلوك الإنساني ، ورأى ضرورة البدء من النظر إلى "الحديث" على أنه شئ (يؤديه) أو (يفعله) الناس في المواقف العينية ، فالحديث

(فعل) أو (فاعلية) وهذه الفاعلية تتضمن أشخاصا آخرين يتوجه إليهم المرء بالحديث ، أعني أن هناك تفاعلا بين الذوات inter Subjectivity . فنحن إذا قمنا بتجريد الكلمات من السياق الذي ترد فيه وإذا نظرنا إليها في ذاتها ولحسابها الخاص فسوف تفقد ، فيما يرى أوستن ، جانبا هاما من قدرتها على أداء مهامها وتنعدم فيها إمكانية التواصل communication .

وإذا كان معظم التحليليين سواء الوضعيين منهم أو الذريين قد تطرف فيما قلناه إلى حد يبعث على الضجر والملل فأننا نستطيع أن نقول أن بعض أصحاب هذا التحليل المغرق في التجريد قد تنبه إلى هذا المأزق الذي يواجه التحليل . وقد عبر (آير) نفسه عن هذا الموقف بوضوح حين صرح بأن مستقبل التحليل اللغوي "مظلم".

وقد أدت ادعاء التحليليين اللغويين والوضعيين وغلوهم في أهمية التحليل إلى أهمال المشاكل الفلسفية الكبرى ، فقد أرادوا فلسفة بلا مشكلات فانتهى بهم الأمر إلى مشكلات بلا فلسفة . ولا أجد في نهاية حديثي ما أقوله الا ما قاله "رسل" نفسه عندما كان يتحدث عن تطوره الفكري (إنني لم اشعر بأدنى تعاطف مع أولئك الذين يعتبرون اللغة مجالا مكتفيا بذاته ، لأن الصفة الجوهرية للغة ، هي أن لها معنى ، أي أنها مرتبطة بشيء أخر غيرها ، وهذا الشيء - بوجه عام - ليس لغويا) .

ولا أجد ما أقوله هنا سوى : ياليت رسل كان قد أدرك هذا عندما بدأ يتفلسف لكانت تغيرت معالم الخريطة الفلسفية المعاصرة .

الهموم الحضارية عند الدكتور يحيى هويدى

محمد مجدي الجزيري[*]

المتبع لكتابات يحيى هويدي يدرك للوهلة الأولى أن صاحبها ومبدعها قد عاش كل عبارة وردت فيها ، بل كل كلمة ، فهو صادق فيما يكتب ، وهو مهموم بقضايا عصره ، وقضايا عصره لا تنفصل عنده عن قضايا أمته ، وهو لا يكتب إلا إذا كان هناك ما يدفعه إلى الكتابة . ومصداقا لما أقول يمكننا أن نتتبع تقديمه لكل من الطبعة الأولى والرابعة والخامسة والسادسة لمؤلفه "مقدمة في الفلسفة العامة" لنرى إلى أي حد امتزجت الفلسفة بهمومه الفكرية والى أي حد أدرك الدلالة الحضارية للدراسات الفلسفية ، ففي تقديمه للطبعة الأولى نجده يقول "فقد تم تأليف هذا الكتاب في ظروف عصيبة ، أيام الغزو البريطاني _ الفرنسي الصهيوني على مصر . ومن خلال هذا الاعتداء الوحشىعلى ارض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين مختلفين للإنسان :الإنسان-الذئب ، الذي يلقى بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية . والإنسان الذي يؤمن بحقه في حياه حرة كريمة ، ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية ، ويعيش هذه القيم في ذاته ، ويدافع عنها لأخر رمق فيه . والصورة الأولى للإنسان تمثل المستعمر وهو يلفظ أنفاسه ، أما الصورة الثانية فتمثل إنسان الغد ، الغد القريب ، "الذي يرفرف عليه الحب والرفاهية والسلام ، ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل جيدا هاتين الصورتين للإنسان ، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بازائهما موقفا.وفى مقدمته للطبعة الرابعة نجد يدافع عن ضرورة الدراسات الإنسانية الفلسفية فيقول "فالعصر الذي يعيش فيه ليس فقط عصر العلم بل هو أولا وقبل كل شئ عصر الشعوب ، وإذا كان للعلم هذه الفائدة الكبرى التي تجعله مسئولا عن رفاهية الشعوب وتقدمها الحضاري والاقتصادي ، فإن وعي هذه الشعوب ـ ذلك الوعي الذي كثيرا ما يصنع المعجزات ـ لا يستطيع العلم معه شيئا ، من ثم يترك للدراسات الإنسانية مهمة صقله وتشكيله .

إن كل فرد منا بحاجة إلى أن يعرف نفسه ، كما أوصانا بذلك سقراط وكل دولة في المجتمع العربي بحاجة كذلك إلى أن تعرف نفسها ، والدراسات الإنسانية الفلسفية وحدها التي تستطيع أن تقدم لنا هذا النوع من المعرفة الذي لا نلتقي به في المعمل ، فتعرفنا بتاريخنا رمجتمعنا : الظروف المحيطة به ، والتيارات الاجتماعية فيه والاتجاه الفلسفي الذي يوحد نظرته العامة إلى الحياة والعقائد الروحية التي يؤمن بها .

---

[*] رئيس قسم الفلسفة –آداب طنطا .

ويأتي تقديمه للطبعة الخامسة فنجده يقول " اليوم وأنا اقدم الطبعة الخامسة لابد أن أشير إلى انه قد انقضى الآن خمسة عشر شهر علي العدوان الصهيوني الذي وقع علي الأرض العربية يوم ٥ يونية ١٩٦٧ . لكن الدرس الذي علي الشباب العربي أن يعيه هو أنه كما انتصرنا علي العدوان الأول فإننا بعون الله سننتصر علي العدوان الثاني لا بقوة إيماننا فحسب ، ولا بقوة السلاح الذي وفرنا ومازلنا نوفره بعد الهزيمة التي حلت بنا ، بل بتعميق حياتنا وأخذها مأخذ الجد .

ويتبدى الإحساس العميق بأزمة الإنسان المعاصر في مقدمة الطبعة السادسة حيث نجده يقول " وهذا التلاحم بين الوجود الخاص والوجود العام في هذا العصر الذي نعيش فيه لا يعني أبدا تآخيا دوليا . وإذا انه لم يقم وللأسف ـ الأعلى أساس من التناقضات والصراعات: صراعات بين الطبقات ، صراعات قومية ، وصراعات أيديولوجية . وكل هذه الصراعات بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان لتعميق وجوده وصقل وعيه وذلك ليتبين طريقه وسط كل هذه التناقضات ، ليوضح لنفسه أولا أين يضع قدمه وما هي حدود مسئوليته في إزالة الغبار من طريقه وطريق الآخرين . وليس هذه الدعوة في صمميها ألا دعوة للتفلسف .

وهكذا بدت فيه الفلسفة عند يحيي هو يدي ، فهي ضرورية لكل محاولة جادة ناحية تعميق رؤيتنا بوجودنا ، وبالتالي فهي ضرورية لكل مواجهة شجاعة لواقعنا.

ـ ٢ ـ

ومفكرنا حريص كل الحرص علي متابعة الفكر الغربي ومعايشة همومه بنفس الدرجة التي يعايش بها فكرنا العربي ، ولكنه في معايشته للفكر الغربي كان دائما بمثابة العين الناقدة التي لا تنبهر بما تراه فتخضع له وتتبني مقولاته وتغترب عن واقعها ، بل كان مدركا وواعيا بضرورة مراعاة الحفاظ علي المسافة بيننا وبين الحضارة الغربية وما قدمته للإنسانية . وكيف لا ! والدكتور يحيي هويدي أكد في العديد من كتاباته ضرورة المحافظة علي المستويات بحيث لا تختلط ببعضها البعض ، ومن هنا فانه إذا كان قد كتب في العديد من تيارات الفكر المعاصر دارسا ومحللا وناقدا ، فأنه من ناحية أخري كتب في علم الكلام والفلسفة الإسلامية مناديا بضرورة الاهتمام بالفلسفة القرآنية باعتبارها ـ علي حد قوله ـ لم تحظ بالاهتمام اللائق بها حتى ألان ، مع أننا في مسيس الحاجة إليها . وذلك لأننا نشاهد في الغرب المسيحي قيام فلسفات كثيرة مربط الفرس فيها هو تصور الكتاب المقدس (الإنجيل) لله، وحلول اللاهوت في الناسوت ، وامتزاج مملكة الله بمملكة الإنسان ، وزمن الله بالزمان، وارتباط تطور الكون وفعل الإنسان بقيام الله فيهما ومن هنا كان دعوة يحيي هويدي إلى الاهتمام بفلسفة قرآنية تقوم علي تعميق التصور الانطولوجي لله في الإسلام وتتخذ من هذا

التصور محور الارتكاز في فلسفة عامة تبين فيها علاقة الله بالكون وبالإنسان ، وخلق الله للعالم ، وعلاقة الفرد بأشباهه من الناس وبالمجتمع الذي يعيش فيه . لقد كان حريا بالفلاسفة الإسلاميين ـ فيما ذهب يحيى هويدي ـ أن يتجهوا منذ البدء هذه الوجهة ، لكن إعجابهم بالتراث اليوناني عند نقلهم وترجمتهم له ، وحرصهم على الإلمام بالعلوم العقلية ، علوم الأوائل ، جعلهم يبدءون من هذه العلوم ، مأخوذين بمجموعة المعارف التي قدمتها لهم ويهملون تعميق الفلسفة القرآنية . حقا ، أنهم خلفوا لنا رصيدا ضخما من المعارف الإنسانية يشهد بأصالتهم وطرافتهم إلى جانب هضمهم للتراث اليوناني وفهمهم له فهما جيدا ، وهنا يتساءل الدكتور يحيى هويدي ماذا لو كانوا وجهوا جزءا من هذا المجهود الضخم إلى تعميق الفلسفة التي قدمها لهم كتاب الله ؟ والإجابة انهم لو كانوا قد فعلوا ذلك لكان لنا اليوم فلسفة قرآنية إلى جانب تلك الفلسفة الإسلامية التي نقرأ آثارها المختلفة فيباعد كثيرا منها بيننا وبين القرآن .

والحق أن دعوة يحيى هويدي للفلسفة القرآنية هي دعوة حضارية ، وهي دعوة تؤكد حرصه العميق على تأكيد هويتنا ورفضه كل محاولة للاغتراب عنها ، مع عدم تقليله أو انتقاصه من شأن ضرورة انفتاحنا على كل ما هو جديد في عالمنا ، ومن هنا فإنه لا يستطيع أن ينفصل عن واقعه لحظة واحدة ، وكيف يتسنى له ذلك ، وقد تمثلت له الفلسفة دائما لا على أنها علم الشطحات والتحليق بأفكار مجردة بعيدة عن الواقع بل على أنها علم تعميق الواقع ، كما بدت له كذلك على أنها حارسة المجتمع أو حارسة المدينة كما يقول أفلاطون ، الأمر الذي يتطلب على كل من يغامر بعشقها أو يتورط في حبها أن يتعلم ليس فقط ان الغوص في الأعماق ، بل في أحيان كثيرة أيضا الغوص ضد التيار ، وخاصة في تلك اللحظات المصيرية التي تهدد الوجود البشرى . ولعل هذا يفسر لنا سر ارتباط فكر الدكتور يحيى هويدى بالفلسفة الواقعية التي نادى بها وحدد معالمها في العديد في كتاباته لعل أبرزها مقدمته في الفلسفة العامة ودراساته في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وكتاباته نحو الواقع.

- ٣ -

والحق أن كل دراسة كتبها يحيى هويدى تكشف لنا بعمق عن ارتباطه العميق بالرسالة الحضارية للفلسفة ، وعلى سبيل المثال نجده في مقدمة مؤلفه "دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة" يقول " إني شديد الأمل أن تؤدى هذه الدراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي أقدمها اليوم إلى القارئ العربي بوجه عام والى طالب الدراسات الفلسفية بوجه خاص الغرض المنشود منها وهو تمكين حب الحكمة أو الفلسفة في قلبه ، وتحريك اهتماماته الفكرية والثقافية والسياسية جميعا ، لأني أؤمن أن كل هذا متشابك أو

متصل ، وانه ليس ثم علم سوى الفلسفة يستطيع أن يقدم هذه النظرة الشمولية إلى الحياة ويحقق من وراء دراسته هذه الاهداف كلها ، وهكذا يتبين أن يحيى هويدى عندما يكتب عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة فانه يبغي هدفا ابعد ، لا يقتصر على تتبع وتعقب الفكر الحديث والمعاصر بقدر ما يستهدف تحريك البركة الراكدة في واقعنا العربي ، ومن هنا فانه لا يكتفي بتوجيه خطابه إلى طالب الدراسات الفلسفية بل انه يوجه أيضا إلى القارئ العربي المهموم بواقعة ، ومثل هذه النظرة الحضارية تفسر لنا بعض المقالات التي ضمنها كتابة دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة والتي تبدو للبعض مقطوعة الصلة بتيارات الفكر الغربي ومنها على سبيل ما كتبه عن فلسفة الدولة العصرية وفلسفة المقاومة وسيكوتورى تأثر من أفريقيا.

وهكذا نجد انه إذا كانت دراسات الدكتور يحيى هويدى في علم الكلام والفلسفة الإسلامية قد استهدفت تعبيد الطريق أمام الفلسفة القرآنية ، فانه في دراساته عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد استهدف تحريك واقعنا العربي بما يتضمنه من اهتمامات فكرية وثقافية وسياسية.

وتأتى دراسة يحيى هويدى المعنونة باسم "نحو الواقع" المتضمنة العديد من المقالات الفلسفية التي تكشف في مجملها نزعتها الثورية ورسالته الحضارية ، وفى هذه الدراسة يعبر في مقدمتها عن همومه إزاء عالمه الإسلامي والعربي فيقول "وطالما اشتقنا نحن المسلمين والعرب أن نرى فجرا جديدا بعد ذلك الليل الطويل الذي عاشته مجتمعاتنا في بغضاء تنخر في جسدها كالسوس وتقوضها من الداخل ، وتمزقها تمزيقا رأسيا في طبقتها الدفينة الممتدة تحت الجلد ، تلك الطبقة التي لا شأن لها بالأسس الاقتصادية بل تتصل بأغوار اجتماعية دينية تغوص تحت تحكمات القانون وأحكامه لأنها ابعد من مناله . ولكم تباكينا على واقعنا المرير المتشرذم الذي اصبح كالهشيم تزوره اقل الرياح خطرا . وغدا هزيلا لا تقوى قدماه على حمله !! ولكم تسألنا : أما شاالله بعد أن يولج في شتاء شعوبنا ربيعا ، وفى برودة أيامنا دفئا ، وفى ليلنا نهارا يضع نهاية للتعادل الحائر بين الاثنين ، ينبلج صبحه ليكشف أسفارا عن حياه أخرى جديدة ، تجمع في الارادات ، وتزدهر القيم ومكارم الأخلاق؟ لطالما اشتقنا وتباكينا وتسألنا ..!

فعلنا هذا يحدونا الأمل في أن تحقق وجودنا في قلب حياتنا ، وان نضع أيدينا على جوهر رسالتنا الحضارية . لكن هيهات ، لم ننجح أبدا في إدراك ، وجودنا ، كان ينفلت دوما من بين أناملنا !! وبالتالي فشلنا في الاهتداء إلى إطار فكرى يجمعنا ، وعجزنا عن الوصول إلى فلسفة توحدنا . شعور عميق بالأسى على واقعنا العربي نلمسه في كتابات مفكرنا العربي لكن هذا الشعور يتزامن مع إيمان صاحبه بقدرة الفكر على التغيير ، وهنا نجده

يصرح بأنه من اشد الناس أيمانا بان الأفكار هي التي تصنع الحياة ، وبان استرداد شعب من الشعوب لفكرة ضائعة قد يكون أجدى على حياته من أي كشف بترولي ، أو من عثوره على منجم من الذهب مثلا ، وهو يؤمن أيضا بان الروح الدينية والأخلاقية ـ وليس الإنتاج وأدواته وتحديد ملكيته وأشكاله ـ هي التي تمثل القاعدة الخرسانية أو البناء التحتي الذي يقوم عليه أي مجتمع ثابت الأركان ، ولما كانت هذه الروح ومجموعة الأفكار والأنساق التي تتمشى معها وتغذيها لا يمكن أن نلتقي بها على السطح في طيات القشرة الخارجية للمجتمع ، فان التفتيش عنها يحتاج لكل من يعمل على عودتها ويتصدى لرجوعها إلى الغوص في المجتمع حتى ابعد أبعاده ، واعمق أعماقه.

البعد الحضاري يكاد يحتوى كتابات مفكرنا الكبير ، بل أكاد اجزم أن دلالتها الحضارية هي التي حدت به إلى أن يكتب فيها . و على سبيل المثال فهو عندما يكتب عن احمد لطفي السيد فانه يختار عدة مقولات لا غنى لامة عنها وهى : الحرية والديموقراطية والقومية . وعندما يكتب عن الشيخ مصطفى عبد الرازق فانه يتناول قضية الدين والمجتمع مؤكدا على التلازم الضروري والحتمي بين العقيدة الدينية والوطنية أو بين الدين وحب الوطن ، فالفارق بين التوحيد والشرك هو نفس الفارق بين الحرية والاستقلال من ناحية وبين العبودية والهوان من ناحية ثانية ، وهو عندما يكتب عن التكنولوجيا والإنسان فانه يتناول قضية التقدم التكنولوجي في ضوء إمكانية استخدام وسيلة حقيقية وفعالة لتحقيق السلام وإبعاد شبح الحرب بين الدول المتصارعة بان تأخذ هذه الدول بالأساليب التكنولوجية الإلكترونية المتقدمة في ميدان التسلح ، وبذلك تصبح أوراق اللعب عند كل طرف مكشوفة أمام الطرف الأخر ، مما يؤدى إلى أن ينقشع التوتر القائم بينهما ليحل محله السلام القائم على الاحترام المتبادل والتقدير المتكافئ لقوة كل منهما.

وإذا كانت هموم مفكرنا قد دفعته إلى مناقشة قضية التكنولوجيا وهى قضية لها صبغة دولية وعالمية فانه من منطلق ارتباطه بالواقع المصري لا يستطيع أن يتجاهل قضاياه الراهنة وفيها على سبيل المثال قضية التعليم ، ومن هنا نجده انه في مقالة له بعنوان "جامعاتنا وقضية التغيير" يقدم لنا رؤية متكاملة لكيفية تطوير التعليم الجامعي باعتباره من ضرورات كل نهضة حضارية ننشد تحققها ومن خلال رؤيته هذه يؤكد لنا على ضرورة الاهتمام بالدراسات الإنسانية ، بل أنه يقدم لنا دراسة أخرى بعنوان أهمية الدراسات الإنسانية في المجتمعات النامية يوضح فيها أن النواتج المعنوية لسلوك الإنسان التي تتناولها الدراسات في هذا النطاق تنحصر في دراسة القيم ودراسة الفكر بما ينطوي من دراسة للغة والوقوف على التاريخ والتراث الحضاري ، وهى دراسة تجمع الماضي إلى الحاضر في مركب ثقافي واحد ، أو انها على حد قوله دراسات تنظر إلى الحاضر بعد توسيع رقعته بحيث يمتد بنا إلى

أصوله وجذوره التاريخية وهكذا تتحد الدلالة الحضارية لمثل هذه الدراسات ، وتحدد ضرورتها الملحة للمجتمعات النامية باعتبارها الصق من غيرها بالطابع القومي ، فأصحابها هم الذين تقع على أكتافهم اكثر من غيرهم مهمة نشر الوعي القومي بين أبناء المجتمع.

ويحدد لنا مفكرنا القيمة الحضارية للدراسات الإنسانية على نحو بارز فيقول أنها تؤدى إلى صقل الوعي الإنساني والرقى بإنسانية الإنسان ، وتوجيه طاقة العلوم الطبيعية الحديثة نحو مزيد من الخير والسكينة في حياة الفرد والجماعة.

- ٤ -

وإلى الإنسان كان الخطاب الفلسفي والحضاري الذي قدمه مفكرنا العربي . وهو خطاب يؤكد على حرية الإنسان وكرامته وعزته ومقاومته الظلم والعدوان عليه ، وهو خطاب يتلاقى مع الأديان السماوية التي نادت باستقلال الإنسان إزاء الضغوط التي تزهق أنفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والإذلال والمهانة سواء كانت ضغوطا خارجية آتية من عدوان خارجي أو ضغوط اجتماعية تحد من حريته ، وتفقده التحكم في مبادرته وتحيطه بالأغلال ، ومن هنا كانت نظرته للعلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية . وهي نظرة ترفض استمرار المعركة الجوفاء بين الإنسان ، أو بين الدين والفلسفة ، ذلك أن هذه العلاقة لا يمكن أن تكون كما نظر إليها علماء اليونان تماما ـ مباراة في شد الحبل إذا كسب فريق من الفريقين أرضا فلا بد أن يكون هذا الكسب على حساب الفريق الأخر ، بل انه ينبغي أن ننظر إلى علاقة الله بالإنسان في الأديان السماوية ، فالله والإنسان تبعا للرؤية الدينية يسيران في اتجاه واحد . ويسعيان إلى نفس الهدف . وكما يقول مفكرنا الكبير أهم ما يحرص عليه الإنسان بفطرته هو حريته وعزته وكرامته واستقلال شخصيته وعدم تبعيتها وحمياتها من العدوان . وقد جاء الإنسان على ظهر هذه الأرض ليؤكد تلك المعاني كلها عن طريق تفكيره العقلي وأفعاله السلوكية . وتلك هي نفس الأهداف التي وضعها الله تعالى أمام ذاته في خلقه للعالم ، باعتبار أن الإنسان هو الغاية من الخلق وباعتبار انه خليفة الله ومن ثم فان الأديان السماوية تشكل أساسا واقعيا سياسيا ينبغي أن نفهم في ضوئه العلاقة المعاصرة بين الفلسفة والدين وإذا كان فلاسفة الحضارة قد قدموا لنا العديد من المعايير فننا نجد مفكرنا يغلب البعد الروحي الديني على ما عداه في نظرته للحضارة ، وان لم يتجاهل بقية الأبعاد والمحاور الأخرى التي قد نتعامل بها مع الحضارة ، لكنه من ناحية أخرى يرى أننا اذا ما أدركنا الحضارة في ضوء بعدها الروحي فإننا ندخل في اعتبارنا في نفس الوقت بقية المحاور ومن هنا فانه يختار الصبغة الدينية لبعثنا الفكري باعتبارها اكثر ملائمة له بل ولنهضتنا الشاملة كلها من غيرها ذلك لأنها تشتمل على كل من النهضة العلمية العصرية

وتحقق العدالة الاجتماعية أو على الأقل ـ لا تتعارض معهما . وهنا يقول مفكرنا فمن الناحية الأولى ، لم يعد أحد يشك في قيمة العلم ، ولا في وضعة الممتاز بالنسبة إلى مسيرة حياتنا كلها ولا في الآثار الناجحة لتطبيقاته التكنولوجية ....لكن الذي تستحق المناقشة هنا هو أن نطرح سؤالا كهذا هل لو أخذنا بالنهضة العلمية التكنولوجية في عمارة الأرض ، وتطبيقا لكل ما وصلت إليه من ابداعات وفنون ، هل يكفى هذا ليقظة الوعي العربي الإسلامي؟

تستطيع هذه النهضة العلمية تعميق إحساسنا الاجتماعي وإشعال حماسنا والقضاء على كل العقبات التي تعرقل تقدمنا؟ هل هي قادرة على توحيد نظرتنا إلى الحياة؟هل هي كفيلة لتجميعنا حول هدف واحد وإنقاذنا من فرقتنا وشتاتنا؟ من الواضح أن الإجابة على كل تلك التساؤلات بالنفي ، وذلك لان كاتب هذه السطور يعتقد أن الصبغة الدينية وحدها هي القادرة على هذا كله ، فضلا عن أنها لا تضمن ما يتعارض بأخذنا بكال أسباب النهضة العلمية التكنولوجية وإذا كان هذا ما يتعلق باشتمال الصبغة الدينية على النهضة العلمية أو عدم تعارضها معها على الأقل ، فانه يتصل باشتمالها أيضا على العدالة الاجتماعية فإننا نجده يقول هل يستطيع أحد أن يشككك في الجهود التي تبذلها كثير من المجتمعات الإسلامية في تذويب الفوارق بين الطبقات وفى توزيع الثروة بالقسط والوصول بها إلى الطبقات العريضة رفعا لمعاناتها ودفعا لها للمشاركة في عملية البناء وأيا كان الشعار الذي يرفع هنا أو هناك لتسمية تلك الجهود ، وأيا كانت كانت اللافتة التي توضع تحتها تلك الجهود فلا خلاف حول قيمة ما نقبل عليه في هذا الجانب . ولن نعدم أن نلتقي بآيات قرآنية أو أحاديث نبوية تؤيد جهودنا في هذا السبيل . ولكن الذي يستحق المناقشة منا هو أن نطرح سؤالا كهذا هل لو أخذنا بهذا الخط الإصلاحي أو الثوري؟ هل نضمن بهذا يقظة وعينا العربي الإسلامي؟هل نضمن بهذا تفتح العقول والقلوب للحياة وإقبال المسلمين على نهضة مجتمعهم بروح عالية متوثبة متحدين غير متفرقين ولا متمزقين؟ ومع إدراك مفكرنا لقيمة الاقتصاد في حياتنا ورفضه الهيمنة في كل أشكالها بما في ذلك الهيمنة الاقتصادية ، فانه من ناحية أخرى يرى انه بالاعتماد الحقيقي على النفس لن يؤتى ثماره عن طريق رفع شعارات مذهبية معينة أو عن طريق الارتماء في أحضان هذا المعسكر أو ذاك أو من خلال أقوال ينادى بها قائد طموح أو سياسي مغامر ، بل انه يتحقق فقد من خلال ارادات أفراد مؤمنين آمنوا أن التربية الدينية السليمة هي طريقهم الوحيد لعزتهم وكرامتهم واستقلالهم الحقيقي وهى السبيل الوحيد لرفضهم التبعية . ومعنى هذا أننا سنجد أنفسنا في نهاية المطاف عندما نشرع في تطبيق العدالة الاجتماعية المشروعة في المجتمع الإسلامي وجها لوجه أمام الصيغ الدينية.

وهكذا نجد مفكرنا العربي يؤكد العلاقة الوثيقة بين الدين وقضايا التقدم والحضارة والتنمية ، وليس هذا فحسب بل الصيغة الدينية هي الصيغة التي تحقق التوافق والتعادل بين

البعد الاجتماعي وقضية الفرد وبناءه من الداخل فالصيغة الاجتماعية إذا كان أساسها هو الدين وديانة التوحيد بصفة خاصة فإنها لا بد أن تشهد ذلك الالتحام القوى بين قيمة الفرد وقيمة المجتمع . ومن هنا فانه مثل تلك الطاقة اللازمة و الضرورية لكل نهضة حضارية وهى الطاقة التي نجح المسلمون الأوائل في وضع أيديهم عليها فانطلقت كل الطاقات من مواقدها واندفعوا يغزون بها العالم غزوا حضاريا ومن أحوجنا إلى أن نبعث من جديد تلك الطاقة في نفوسنا ولو بعثناها حقا كنا قد بعثنا معها أملنا وأحلامنا في تحقيق النهضة الشاملة ما اكثر الجوانب التي يمكن أن نتناول من خلالها النظرة الحضارية عند مفكرنا الكبير ولا اعتقد أننا قد استوعبناها وأحطنا بها في مثل هذه الدراسة السريعة ، ولكن حسبنا أن نكون قد حاولنا الاقتراب منها.

مراجع الدراسة

د. يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة الطبعة السادسة ، دار النهضة العربية ١٩٧٠.

د. يحيى هويدي : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية ١٩٧٢.

د. يحيى هويدي : بعثنا الفكري كيف (بحث ألقى في مؤتمر التراث والمعاصرة كلية الدراسات العربية ـ جامعة المنيا ١٧-٢٠ مارس ١٩٧٤.

د. يحيى هويدي : الدين والمجتمع عند مصطفى عبد الرازق ، مقال في كتاب الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكرا وأديبا ومصلحا ، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٨٢ د.

د. يحيى هويدي : العلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية (المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية القاهرة ١٩-٢٢ نوفمبر ١٩٧٩ .

د. يحيى هويدي : أهمية الدراسات الإسلامية في المجتمعات النامية (بحث ألقى في ندوة عمداء كليات الآداب بالجامعات العربية) في الخرطوم ٦-١٣ يناير ١٩٧٣ .

د. يحيى هويدي : جامعاتنا وقضية التغيير ـ مقال نشر في مجلة الفكر المعاصر مارس ١٩٧١ .

د. يحيى هويدي : وحدة المعرفة ـ الفلسفة والعلم والدين ـ بحث في الماوراء (بحث ألقى في المؤتمر الثاني للفلسفة ، القاهرة ١٥-١٨ ديسمبر ١٩٨٠ .

د. يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، القاهرة دار النهضة العربية ١٩٦٨.

يحيى هويدى : وفلسفة الحضور الإنسانى

أحمد عبد الحليم عطية

[١]

نود فى هذا البحث استخلاص المفاهيم الأساسية التى شغل بها الدكتور يحيى هويدى، الذى يمثل الجيل الثانى من رواد الفكر الفلسفى المعاصر فى الجامعة المصرية[١]، بعد جيل مصطفى عبد الرازق وتلاميذه[٢]: على سامى النشار وعثمان أمين ومصطفى حلمى وأحمد فؤاد الأهوانى[٣]، ونجيب بلدى خريجى الدفعة الأولى من الجامعة المصرية، ومن يليهم أمثال: توفيق الطويل وزكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى[٤] ومحمود قاسم ويمثل هويدى وجيله محمود أمين العالم وزكريا إبراهيم[٥] ومراد وهبة وفؤاد زكريا[٦] على اختلاف توجهاتهم الجيل التالى، الذى يعد بمثابة نقلة وتحول فى تاريخ الفكر الفلسفى فى مصر. وقد كان الجيل الأول أكثر تأثرا بتوجهات مصطفى عبد الرازق الفلسفية واهتمامها بالفلسفة الإسلامية وعلومها، والفهم الموسوعى للفلسفة الذى تتوارى فيه الفروق الدقيقة بين تخصصات الفلسفة وعلومها، حيث تشمل كتابات هؤلاء الرواد من الجيل الأول: تاريخ الفلسفة، الميتافيزيقيا، الفلسفة اليونانية والإسلامية والمسيحية الغربية.

ويلاحظ على هويدى وجيله الاتجاه للفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة العلم ونظرية المعرفة وإن كان لم يمنعهم من تقديم دراسات إسلامية، وقد غلب على هؤلاء تبنى منهج فلسفى تنتظم فيه كتاباته أكثر من تبنى مذهب فلسفى يسيطر على أعماله، حيث تبنى زكريا إبراهيم المنهج الفينومينولوجى ومال به نحو الوجودية المؤمنة وقدم من خلاله عدد من

---

(١) تتلمذ يحيى هويدى (١٩٢٣) على عثمان أمين أحد رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة المصرية، وتلميذ مصطفى عبدالرازق واعد رسالته للماجستير باشرافه.

(٢) يمثل الشيخ مصطفى عبدالرازق أحد جناحى المدرسة الفلسفية الحديثة فى مصر مع أحمد لطفى السيد أستاذ الجيل. وهناك دراسات متعددة حول كل منهما. ولا يمكن التأريخ للفلسفة فى مصر، أو فى الجامعة المصرية دون الوقوف أمام دور كل من الشيخ مصطفى وأستاذ الجيل

(٣) انظر دراستنا عن أحمد فؤاد الأهوانى وتاريخ الفلسفة فى الجامعة، مجلة القاهرة العدد ١١٤ يوليه ١٩٩١.

(٤) قدمنا عدة دراسات حول عبدالرحمن بدوى أشرنا إلى بعضها من قبل ثم كتبنا عنه بمناسبة صدور كتابه سيرة حياتى دراسة بعنوان عبدالرحمن بدوى من النازية إلى الليبرالية، مجلة رواق عربى، القاهرة، العدد ١٨ وكذلك "مرايا عبدالرحمن بدوى"، مجلة وجهات نظر العدد ١٦ مايو ٢٠٠٠م.

(٥) انظر ما كتبنا عن أستاذنا زكريا فؤاد إبراهيم فى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

(٦) هناك إشارة حول جهود فؤاد زكريا الجمالية فى دراستنا "الدراسات الجمالية العربية" وقد أصدر زملائه وتلاميذه بجامعة الكويت كتاباً تذكارياً حوله ١٩٩٨.

المشكلات الفلسفية الأخلاقية والجمالية، وتبنى فؤاد زكريا المنهج النقدى والموقف الطبيعى ومال محمود أمين العالم للمنهج التكاملى الجدلى، وطبقه فى مجال فلسفة العلم : حول موضوع المصادفة، واتخذ هويدى الموقف الواقعى فى مرحلة مبكرة من حياته وحاول من خلاله تقديم رؤية سياسية اجتماعية تطورت إلى نزعة انسانية ذات صبغة إسلامية. هى ما يهمنا أن نعرض لها فى السياق الحالى.

ونلاحظ أن هويدى على العكس من جهود المفكرين العرب المعاصرين فى فترة الثمانينات أصحاب المشاريع الفلسفية تحول عن محاكاة الاتجاهات الفلسفية الغربية، وسعى إلى تكوين نظرة وليس نظرية فلسفية - تقدم رؤية خاصة انطلاقا من الواقع التاريخى والثقافى مستفيدا من مجمل الفكر الإنسانى الفلسفى والدينى يمكن أن نطلق عليها فلسفة الحضور الإنسانى(٧).

لقد سعى يحيى هويدى منذ تخرجه فى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٤٤ ودراسته فى الماجستير تحت إشراف عثمان أمين إلى تقديم رؤية خاصة، حيث وجد فى فلسفة باركلى اللامادية(٨) خير أساس لتوضيح هذه الرؤية، وكان سفره إلى باريس بداية تأسيس هذه النظرة حيث اهتم بدراسة " نزعة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة " من جامعة السربون ١٩٥٥ تحت إشراف جان فال وكان موضوع رسالته الثانية " الواقعية والقيم عند صمويل ألكسندر " إشراف جانكلفيتش(٩).

---

(٧) حاول هويدى فى دراسات عديدة تقديم فلسفة واقعية وأشار فى أعمال أخرى إشارات موجزة حول ضرورة قيام فلسفة قرآنية، وهناك عمله الذى لم يصدر بعد بعنوان البيان وإشاراته إلى فلسفة المحافظة على المستويات كل هذا يجعلنا نؤكد أن هويدى لا يضحى بالروحى مقابل المادى ولا بالإنسانى مقابل الإلهى واهتمامه بالجوانب السياسية والاجتماعية فى الفلسفة يجعل من الإنسان حاضرا حضورا دائما فى واقعيته الإسلامية الإنسانية الرحبة.

(٨) انظر د. يحيى هويدى : باركلى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠، وترجمته كتاب باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦.

(٩) أنظر دراسة د. عاطف العراقى: الدكتور يحيى هويدى والبحث عن واقع الإنسان، مجلة القاهرة الذى اعتمدناعليها فى بيان مراحل حياة د. يحيى هويدى. فقد ولد فى ١٥ يوليو ١٩٢٣ بالقاهرة، وأقام مع اسرته فى قرية بجيرم مركز قويسنا، وأمضى فترة التعليم الأولى فى شبين الكوم والثانوية بمدرسة حلوان ثم الخديوية، حيث حصل على التوجيهية ١٩٤٠ والتحق بجامعة القاهرة وتخرج فيها ١٩٤٤ وعمل بالتدريس بالمدارس الثانوية لمدة خمس سنوات حيث حصل على الماجستير ١٩٤٩ والدكتوراه من فرنسا ١٩٥٥ وعاد للعمل بكلية دار العلوم مدرسا ثم استاذا مساعدا حتى ١٩٦٦ لينتقل إلى آداب القاهرة استاذا ووكيلا ورئيسا لقسم الفلسفة ثم عميدا لها فى الفترة من ١٩٧٠ حتى ١٩٧٢.

عمل مستشارا ثقافيا لمصر فى بلجيكا وهولندا عام ١٩٦٣-١٩٦٤ وفى غينيا ١٩٦٦، واعير إلى السعودية لمدة عام وللكويت واستاذا زائر بجامعة القاهرة بالخرطوم، كما شارك فى العديد من الملتقيات، خاصة ملتقيات الفكر الإسلامى فى الجزائر عدة سنوات، ومؤتمر حضارة البحر المتوسط

لقد مثلت هذه البدايات الأسس التى شكلت تفكير يحيى هويدى، الذى نستطيع أن نميز فيه مراحل ثلاث: الأولى هى المرحلة التمهيدية التى شغل فيها بالاتجاهات اللامادية، والتى ظهرت فيها عمله باركلى والفلسفة اللامادية، ودراسة فكرة التعالى فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة وهى مرحلة يظهر فيه موقف دينى غير معلن يرفض المثالية ويجد ضالته الفلسفية فى تبنى فلسفة تعترف بالوجود الواقعى، لكنها ليست ماركسية ومن هنا كان اهتمامه بالواقعية الجديدة عند صمويل ألكسندر، الذى خصص له رسالته الثانية للدكتوراه التى ظهر بعض أفكارها فى كتاباته بالعربية والتى خصص لها الباب الرابع من كتابه " دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة"[١٠]. فى أربعة أقسام شملت التعريف بألكسندر وفلسفته من خلال عرض محتويات كتابه " المكان والزمان والألوهية "، تعريف الفلسفة، المكان، الزمان. ويتناول فى القسم الثانى الواقعية عند صمويل ألكسندر، ويخصص القسم الثالث لأسس الواقعية الفلسفية، وهى عنده: اكتفاء الوجود بذاته - البدء بصيرورة الوجود الطبيعى، واستقلال الطبيعة عن الذات، وفى القسم الرابع "فلسفتنا فلسفة واقعية" يعرض فيها بعد التمهيد، فلسفتنا الثورية، الفلسفة المثالية، والفيلسوف المثالى الواقعى، الفلسفة الواقعية والفلسفة العملية.

[٢]

وقد حاول هويدى الربط بين الواقعية الجديدة الفلسفية والتحولات التاريخية والسياسية التى مرت بها مصر خاصة فى الستينات ومن هنا حاول تقديم قراءة سياسية فى العديد من أبحاثه فى هذه الفترة مثل كتابيه " حياد فلسفى " و"الفلسفة فى الميثاق" وكتب عن " الحرية فى الفلسفة المعاصرة" (الهلال يوليو ١٩٦٧). "وأزمة الحرية" فى فلسفة سارتر" فى كتاب سارتر مفكراً وإنساناً فى نفس العام كما كتب عن "فلسفة المقاومة (الهلال أغسطس، ١٩٦٧) و"سيكوتورى ثائر من إفريقيا" الفكر المعاصر، مارس، ١٩٦٨،، وفلسفة الدولة العصرية" "الفكر المعاصر، يوليو، ١٩٦٨".

لقد ظهر الهاجس السياسى الوطنى فى كتابات يحيى هويدى مبكراً فى إطار نظرة كلية عامة ترتبط فيها الوطنية بالدين وليس كما يظن البعض مما يربطون بين موقف هويدى الفلسفى العام وبين بعض الكتيبات التى ظهرت فى فترة التحول الاشتراكى والحياد الإيجابى،

بأيطاليا ١٩٨٢ ومؤتمر الشيخ مصطفى عبد الرازق بآداب المنيا جامعة اسيوط. وعين عضواً بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة حيث اشرف على الكتاب التذكارى الذى اصدره المجلس عن أحمد لطفى السيد.

(١٠) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، المقدمة ص أ.

فمن يتابع كتابات هويدى يجده على سبيل المثال فى الطبعة الأولى من كتابه " مقدمة فى الفلسفة العامة " الذى صدر إبان العدوان الثلاثى على مصر ١٩٥٦ يقول لقد " تم تأليف هذا الكتاب في ظروف عصيبة أيام الغزو الفرنسى البريطانى - الصهيونى على مصر. ومن خلال هذا الاعتداء الوحشى على أرض الوطن أتيح للإنسانية أن تتعمق معنيين للإنسان : الإنسان الذئب الذى يلقى بكل القيم الإنسانية وراء ظهره فى سبيل أطماعه الذاتية ويغتصب حقوق الغير فى صورة وحشية، والإنسان الذى يؤمن بحقه فى حياة حرة كريمة ويؤمن بالإنسانية وقيمها السامية، ويعيش هذه القيم فى ذاته ويدافع عنها لآخر رمق فيه.. ومن واجب الفيلسوف أن يتأمل هاتين الصورتين للإنسان، ومن واجبه كذلك أن يتخذ بإزائهما "موقفا".

والرجل بالطبع لا يزعم أن كتابه يحقق غرضا سياسيا لكنه يدعو قارئه "إلى أن يفطن إلى أهمية الجانب السياسى - على الأقل ذلك الجانب، الذى يتعرض لمفهوم الإنسان - فى تفكيره الفلسفى بوجه عام" (مقدمة الطبعة الأولى).

ويستشعر هويدى ضرورة النظرة الفلسفية الكلية القائمة على الإنسان وعلى تأكيد الجانب الروحى فيه مقابل الإيمان بالعلم وإنجازاته فى مقدمة الطبعة الرابعة من نفس الكتاب فى منتصف الستينات، فهناك دور للفلسفة من هذه المرحلة فى مرحلة تطور مجتمعنا العربى، وهى مرحلة التطور الاشتراكى، يؤكد هويدى خاصة فى هذه المرحلة على ضرورة العقائد الدينية الروحية فى إطار هذه النظرة" الاتجاه الفلسفى الذى يوحد نظرته العامة إلى الحياة، والعقائد الروحية التى يؤمن بها وتقدم لنا جميعا فضلا عن ذلك كله لونا من الثقافة العامة يعوزنا ويعوز العلماء المتخصصين أنفسهم، ويسرى تياره فينا فيربطنا كلنا فى خيط واحد نتعرف عليه فيما بيننا وبين أنفسنا ويتعرف عليه الغريب عنا ويجده واضحا بيننا كلنا.

ونلاحظ فى هذا التقديم أن يحيى هويدى يسعى إلى تحديد نظرة فلسفية ورؤية كلية ترتبط بالتطور الاجتماعى والسياسى لمصر فى السينيات ومن جهة ثانية يؤكد على العقيدة الدينية والقيم الأخلاقية والتوجهات الإنسانية التى يستشعر ضرورتها وربما لا تظهر للعيان فى واقعنا وتوجهاتنا الأيديولوجية فى هذه الفترة، والتى يسعى هويدى إلى تحديد معالمها والتأكيد الدائم على الإنسان ودوره ومكانته وقيمته فى المجتمع، لذا فهو يصف الباب الرابع " فاتحة فى علم الأخلاق "، المبحث الذى يأمل أن تتجه إليه الدراسات الأخلاقية فى بلادنا بدلا من أن تدور فى الدائرة القديمة المعروفة لعلم الأخلاق.

وهذا ما يظهر جليا فى مقدمته للطبعة الخامسة من كتابه الفلسفة العامة التى ظهرت بعد هزيمة يونية ١٩٦٧ والتى يرجعها إلى أننا لم نستطع أن نوضح لأنفسنا معالم الصورة كما ينبغى أن تتضح، ولم نستطيع أن نتبع المنهج العلمى فى معالجة الكثير من الأمور، ولم

نستطع أن نسير فى الخط الديموقراطى إلى نهايته ولم نستطيع أن نعمق إطار حياتنا، ولم نستطع أن نسلط أضواء كافية على المفاهيم والمبادئ التى انتشرت فى حياتنا ولم نستطع أن نعمل فى حياتنا وفى سلوكنا بوحى من قيمنا الأخلاقية والروحية، واستغرقنا التفاصيل فلم نستطع أن ننظر نظرة شمولية إلى المجتمع ككل، وهذه المسائل: المنهج العلمى – الدين والقيم الأخلاقية والروحية، النظرة الشمولية للمجتمع تعلمنا اياها الفلسفة .

وهو يؤكد أنه ليس العلم فقط والتكنولوجيا، بل الوعى الاخلاقى هو الذى يحكم الحياة " أن معركة الشعوب مع الحياة لا يحكمها تفوقها التكنولوجى فحسب، بل مدارها دائما هو " الإنسان " الذى لابد من أن يعمل عملا متصلا على صقل وعيه وتشكيله منهجيا سلبيا عن طريق الاستزادة من الدراسات الإنسانية بجميع فروعها.

ويتأكد لنا مع كل طبيعة جديدة لكتابه الذى يوجهه للطلاب والمثقفين فى مصر إحساس هويدى القوى الذى يزداد بضرورة أن تقدم الفلسفة أيديولوجيا، وبالطبع لا يقدم لنا فى عمله هذا معالم هذه النظرة الأيديولوجية، لكنه يشير فقط إلى ضرورتها، فالفلسفة عنده هى علم الوجود العام وهى أيضا الحياة الكلية، ومن هذه الناحية فإنها أصبحت تمثل بالنسبة إلى الإنسان المعاصر بعدا هاما من أبعاد وجوده ونافذة يطل منها على الوجود العام الذى التحم به وجوده التحاما مباشرا".

إلا أن ما يلاحظ فى العالم هو تناقضات وصراعات، وهذه الصراعات الطبقية والقومية والأيديولوجية عند هويدى بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان لتعميق وجوده وصقل وعيه ليتبين طريقه وليوضح لنفسه موقفه وليس هذه الدعوة فى صميمها إلا دعوة للتفلسف .. وهو لا يزعم بالطبع أنه يقدم أيديولوجيا فهذا مطلب كبير ينوء بحمله هذا الكتاب، وإن كان عمله هذا كما يشير خطوة على الطريق يتقدم بها وإليه ثم ما يلبث أن يتوقف عنها يشير إليها ولا يستغرق فيها هى عنده بعد من أبعاد الفلسفة أو بديلا عنها. فالفلسفة عنده هى الإنسان.

فهو يعود فى الطبعة التاسعة ليؤكد مرة ثانية على ضرورة النظر الفلسفى والاهتمام بشواغل الروح، تلك التى تعبر عن جوهر الحياة الإنسانية الأصيل وهذه الشواغل هى التى اهتم بها هذه الفترة حيث قدم لنا بحثه " مفهوم الحقيقة فى الثقافة الإسلامية".

[٣]

وقبل أن نتناول اتجاه هويدى الفلسفى الواقعى الذى دعا إليه نتوقف عند فهمه لطبيعة الفلسفة والتفلسف الذى يمهد لهذا الاتجاه والذى تناوله تحت عنوان "الموقف الفلسفى".

بدلا من أن يسعى هويدى إلى تقديم تعريف للفلسفة، يتناول التعريفات المتعارف عليها ويرى أنها تعريفات مرفوضة، فالتعريف مهمة شاقة أدنى أن تكون الخطوة الأخيرة من أن تكون الخطوة الأولى، ولهذا يبدأ بتحذير القارئ لرفض بعض التعريفات المتداولة لأن ضررها من وجهة نظره أكثر من نفعها، مثل القول أن الفلسفة هى محبة الحكمة، أو أنها البحث فى العلل البعيدة للظواهر مقابل العلم الذى هو بحث عن العلل القريبة لها أو القول أنها بحث فيما ينبغى أن يكون مقابل العلم الذى هو بحث فيما هو كائن وأنها دراسة نظرية تقوم على التأمل لا شأن لها بدنيا الأفعال الواقعية .

ويلجأ بدلا من ذلك إلى الحديث عن " الموقف الفلسفى " فالتفلسف فى رأيه موقف من الحياة تفسده أية محاولة لتعريفه. ويحدد لنا طريقين للتعرف على الموقف الفلسفى والاقتراب منه، الأول تحديد مستويات الحياة والثانى بيان معنى الحكمة بالتفرقة بين الحكمة بمعناها الشائع العملية والفلسفة " الحكمة النظرية".

وهو يميز ثلاثة مستويات فى الحياة الأول الذى يوجد فيه الفرد منصرفا إلى تدبير أمور حياته العملية ومعالجة مشاكله اليومية الجارية، والثانى تكوينه مجموعة من المبادئ التى يسترشد بها فى حياته وتمثل " فلسفته الخاصة " أو الزاوية التى ينظر من خلالها إلى الحياة والثالث هو تعميق الفلسفة الخاصة بالبحث والتأصيل النظرى ويصل فيها الإنسان إلى المستوى الثالث أى البحث الفلسفى . ومن هنا فالبحث الفلسفى هو أولا وقبل كل شيء موقف من الحياة وهو يمثل أحد مستويات تفكير الإنسان فى هذه الحياة .

والطريق الثانى هو التفرقة بين الحكمة العملية والحكمة النظرية . فالأولى تتصف بأنها جزئية مقابلة الثانية كلية وهى حكمة بليدة لا تثير فينا الدهشة، وطابعها التدبير يقوم به الإنسان فى صورة آلية، بينما الحكمة النظرية تقوم على الدهشة والتأمل ويرتبط بذلك سعة الأفق، وهى لذلك العلم الذى يبحث فى الأسس النظرية التى تدعم مجموعة المعتقدات التى يعتقدها كل منا فى حياته الخاصة .

ثم يحدد لنا خطوات الموقف الفلسفى، فهو ابتعاد عن الحياة الجارية بمشاكلها الجزئية المتعددة وطابعها البليد الرتيب وثرثرتها الدائمة وخلوها من التأمل وتعصبها الزائف الأجوف، فالفلسفة، هى علم الوجود الكلى، والفيلسوف لن يستطيع البحث فى الوجود الكلى ويناقشه إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة اليومية الجارية، تلك هى الخطوة الأولى من خطوات الموقف الفلسفى ويتم ذلك بعملية رد العالم الخارجى إلى الذات، حتى يتسنى للفيلسوف البحث فى الوجود فى صورته الكلية وهذه هى الخطوة الثانية، وعلى هذا فالتفلسف يقتضى حركتين الأولى يرجع فيما الفكر إلى نفسه فى نوع من الخلوة العقلية والثانى يخرج

فيها إلى الواقع ليتفهمه. ويحذرنا هويدى من خطأين يؤديان بنا إلى الحيدة عن طريق التفلسف : التعلق بجزئيات الحياة اليومية العملية الجارية، واستمراء حياة الذات والاكتفاء بتأمل " الأنا " متناسيين أن الإنسان موجود فى العالم وسط الآخرين وعلى هذا النحو تستطيع الذات إدراك العالم على نحو احتفظ فيه باستقلال العالم نوعاً ما عن إدراكى الذاتى هنا " أكون واقعيا"[١١].

ثم أتجه هويدى بعد ذلك إلى قراءة الفكر الإسلامى من خلال الواقعية الجديدة بتوفيقه بينها وبين الاتجاهات العقلانية فى الفكر العربى المعاصر ومن هنا كانت رغبته فى إعادة النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح فى كتابه الهام "نحو الواقع مقالات فلسفية"، وخاصة أبحاثه عن "بعثنا الفكرى كيف؟"، "العلاقة بين الدين والفلسفة من زاوية حضارية" و"أهمية الدراسات الإنسانية فى المجتمعات النامية". بالإضافة إلى دراساته عن : "الدين والمجتمع" الشيخ مصطفى عبد الرازق" و"الفكر السياسى" عند أحمد لطفى السيد.

[٤]

ويهمنا أن نقف عند تأويله الواقعى لفلسفة ديكارت بهدف التأكيد على توجهاته هو، ففى ظنى أن الأفكار التى حاول التأكيد عليها لدى ديكارت هى الأسس التى يقوم عليها تفكيره الفلسفى[١٢].

يحدد هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى حفزه إلى ذلك، وهو أن يقدم إلى القارئ العربى منهجا جديداً فى دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وهذا المنهج يقوم فى صميمه على وضع الموضوع وجها لوجه أمام نقيضه أو وضع جانب من الصورة فى مواجهة جانب أخراج وليوضح أن المشكلة الواحدة فى الفلسفة لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل من ديكالتيك الفكرة الواحدة من الموضوع إلى نقيضه.[١٣] أنه يحدثنا عن ديكالينك الفكر وليس المادة، وهذا هو ما يشغله وهو ما يظهر فى دراسته المشار إليها.

يقدم لنا صاحب الفلسفة الواقعية الجديدة فى العربية، صورة مختلفة عن ديكارت، يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ فى أذهان العربية عن الفيلسوف الفرنسى ويحدد لنا

---

(١١) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، القاهرة، ص ٤٨

(١٢) د. يحيى هويدى : دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، داز الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٠ ص٥ وما بعدها.

(١٣) المرجع السابق ص ١٠

أولا تلك الصورة التقليدية التى عرف بها ديكارت، فقد استقر فى الأذهان أن ديكارت رائد من رواد المثالية وأنه "فيلسوف الكوجيتو" وأنه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة، وأنه فيلسوف الشك المنهجي الذى اتخذ من الشك وسيلة إلى اليقين واستقر فى الأذهان أنه بدأ فيلسوفا لا عالما، وأن الفيزيقا الديكارتية مستمدة من الميتافيزيقا بمعنى أنه لم يفكر فى الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه.

يرى الدكتور هويدى أن هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصور لنا ديكارت على أنه مثالي مناف للروح الفلسفية الديكارتية، وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها إلا تركن إلى الدعة وتعيش فى مستوى واحد، هو مستوى الفكر، على العكس من ذلك فإن فلسفة ديكارت لا يمكن أن تفهم - وهذه فكرة محورية يؤكد عليها هويدى - إلا إذا أبعدناها ما عن المستوى الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين الفكر والعلم والمعرفة الإنسانية من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى، ومن هذه الزاوية فإن ديكارت سيكون فيلسوفاً واقعياً وليس مثالياً باعتبار أن الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين الفكر والمادة.[١٤]

يحاول هويدى على امتداد أحدى عشر فقرة طويلة تقديم ذلك التفسير الواقعي. فقد اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية إلى أن يضع العلم على اسس جديدة، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته عالماً لا فيلسوفا، وأن العلم الذى أراده هو العلم الذى يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء. وديكارت فى "قواعد لهداية العقل" لم يكن قد أكتشف بعد ميتافيزيقاه، ذلك لان الميتافيزقيا الديكارتية لا قوام لها إلا باكتشاف مستويين: مستوى الاشياء ومستوى الوجود الذى يتحدى الطبيعة والأشياء. وديكارت فى هذه المرحلة كان يعيشَ فى مستوى واحد وكان مازال مأخذوا بالتفكير العلمى الآلى".[١٥] لم يفكر ديكارت فى الميتافيزيقا - فيما يرى هويدى - إلا فى ابريل ١٦٣٠ وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله هنا أصبح لدينا مستويين. أن ديكارت باكتشافه هذا نجح فى إيجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات، وكان يؤمن كذلك بالله. وهذا ما نجده لدى هويدى نفسه الذى لا يريد أن يضحى بأى بعد من هذين البعدين لحساب الآخر.

يخبرنا هويدى فى الفقرة التالية أن ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافزيقى فى فلسفته كان لابد أن يعود للطبيعة والأشياء وإلى العالم لينظر إليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل، ويرى أن الفكرة الرئيسية التى سيطرت على ديكارت هى أن الله بالرغم من تعاليه

(١٤) المرجع السابق ص، ١٠.
(١٥) المرجع السابق ص١٧

على الكون والطبيعة، وبالرغم من عدم امتزاجه بهما إلا أنـه يمثـل مصـدر المعرفـة ومصـدر العالم وأن وجود العالم ليس إلا أسطورة والنتيجة الأولى لـهذه النظـرة أنـه أصبـح يعتقد أكـثر من أى وقت معنى آلية الاشياء والأجسام الحية جميعا. والنتيجة الثانيـة دفاعـه عن دوران الأرض. والنتيجة الثالثة هـى اكتشـافه لنظريـة الخلـق المسـتمر التـى أعلـن عنـها فـى الفصـل السابع من كتاب "العالم"، والتي أراد مـن ورائـها أن ينـزع عـن العـالم كـل فاعليـة ويصـوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فـى كـل لحظـة مـن لحظـات الزمـان ليبقى الكون على تماسكه.(١٦)

ومن رسائله عام ١٦٣٧ إلى "هويجنز" وإلى "بليموس" يصل هويدى إلى أن "المقـال فى المنهج" يشتمل على الفيزيقا الديكارتية. وإذا كان قـد وصـل إلـى الكوجيتـو فـإن الكوجيتـو هنا مختلف عن كوجيتو "التأملات" فهو فـى التـأملات أسـاس كـل حقيقـة وكـل يقيـن أمـا فـى المقال فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقينا، والنتائج التى ترتبت على كوجيتو "التأملات" نتـائج أنطولوجية أما نتائج كوجيتو "المقال" فكلها تتصل بالعلم.

إلا أن الوصول إلى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتية لان هدفها هـو الوصـول إلى الوجود أو على الأقل الجرى وراءه والبحث فيه. فإذا كانت الأفكار الواضحة المتميزة قـد اسلمتنا إلى "الانا" أو إلى الشىء المفكـر ولا يمكـن أن نتوقـف عنـد هـذا الشـىء المفكـر لأنـه طريق أو معبر للوصول إلى الوجـود، لقد أوصلتنـا الفلسـفة الديكارتيـة فـى مراحـل تطورهـا حتى "التأملات" إلى وجودين، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصـل عـن هـذا العالم تقدمه لنا الميتافيزيقا. ولكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويـلا لأنـه لا يتفـق مع الدور الذى نيط بالإنسان فى الفلسفة الديكارتية وهو أن يصل ما بين هذين العالمين.

ويبين هويـدى أن أبحـاث ديكـارت اتجـهت فـى نهايـة حياتـه إلـى الاهتـداء بالإنسـان، والإنسان الواقعى بصفة خاصة، والإنسان الواقعى لا يمكن أن يكون مجـرد عقـل، لأنـه نفـس متحدة اتحادا طبيعيا بالجسد أو البدن، فـالنفس عنـد ديكـارت متحـدة بـالبدن علـى نحـو أكـثر واقعية من الوحدة التى تربط الربان بسفينته. ولا تكتمـل دراسـة الإنسـان إلا بمعرفـة المذهـب الأخلاقى والأسس التى قامت عليها الأخلاق الديكارتية أسس دينية قدمها بطريقة تحـافظ علـى استقلال الإنسان فى مواجهة الألهى ممـا جعـل ديكـارت فـى رأى مفسـره فيلسـوف المحافظـة على المستويات.

ويمزج هويدى هذا التفسير الواقعى لديكارت بتفسير وجودى بحيث يمكننـا أن نحصـر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت على النحو التالى : الشك عند ديكارت ليس شكا عقليـا بـل

(١٦) المرجع السابق ص٢٦

عاما قوامه موقف رافض يستند إلى تجربة إنسانية شاملة، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلي بل على أنه "شيء يفكر" أى أن الوجود الإنسانى أكبر من أن يحصر فى مجرى التفكير العقلى، إذ أنه شيء أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه، الإدراك عند ديكارت ليس أبصارا وليس لمسا وليس من عمل المخيلة بل هو شبيه بفعل الإدراك عند هوسرل إذ أنه أثناء فعل الإدراك ينظر الإنسان أمامه فيرى الأمتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلي ـ الأنية الإنسانية عند ديكارت تعتمد على الإرادة والحرية، والحرية لدى الإنسان مساوية لإرادته، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلا حرية عقلية أو حرية استواء الطرفين، النفس متحدة بالجسد اتحادا طبيعيا، لكن ديكارت لم يمضى فى القول بهذا الاتحاد الطبيعي بينهما إلى نهايته، إذا عاد وقال بالثنائية أو بالتوازى بينهما، وهو أمر طبيعى بالنسبة لفيلسوف المحافظة على المستويات.

[٥]

وتظهرنا اهتمامات هويدى على انشغاله ـ بحكمة تكوينه ودراسته ـ بالفلسفة الفرنسية كما ظهر فى رسالته الأولى للدكتوراه وفى ترجماته المختلفة، فقد اهتم بالقضايا الميتافيزيقية التى تدور حول الوعى والإنسان، حيث ترجم لنا عام ١٩٦١ كتاب بول جانيه وجبربيل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة[١٧] وقدم بالاشتراك ترجمة لكتاب جان لاكروا "نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة" وهو عمل كما يخبرنا مؤلفه خصص فى أغلبه لفلسفة التأمل العقلى التى تواصل تقليديا فرنسيا أصيلا"[١٨] يضاف إليهم ترجمة كتاب جارودى "نظرات حول الإنسان Erspectives de l Hamme وإذا تساءلنا عن مبررات اختياره لترجمة هذا العمل لوجدناه يخبرنا فى كلمة المترجم أن جارودى يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع إنسانى ... ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعى وهو يقدم لنا فى "نظرات حول الإنسان" نماذج متعددة للإنسان، الإنسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة، الإنسان فى الفلسفة الكاثوليكية، الإنسان فى الوجودية المؤمنة أو

(١٧) وهو عمل يقدم لنا المشكلات الميتافيريقية الكبرى مثل: الشك واليقين، الوحدة والكثرة، مشكلة المادة، مشكلة النفس، الصلة بين النفس والبدن، راجع هويدى مترجم: بول جانيه وجبريل سياى: مشكلات ما بعد الطبيعة؛ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦١.

(١٨) وهذا العمل يتكون من ثلاثة أقسام يشمل على التولى: فلسفات التأمل العقلى عند جان تابير وجابرييل مادينيه وأميديه بولفو وبول ريكور ولوى لافيل واريك فايل وهنرى دومييرى وفلسفات الوجود عند بردايانيف ومونييه وموريس نيدرونيسل ولفيناس ومارسيل وميرلو بونتى وميشيل هنرى وجان فال والقسم الثالث والاخير مخصص لفلاسفة الابستمولوجيا والانثروبولوجيا والسيكولوجيا مثل: لالاند وباشلار وفوكو وشتراوس وموريس برادين وجورج جورفيتش. أنظر جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة يحيى هويدى، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٩.

السقراطية الجديدة المسيحية، الإنسان فى الفلسفة الشخصانية، الإنسان فى فينيومنوجلوجية الطبيعية عند تيار دى شاردان، الإنسان فى الفلسفة البنيوية، الإنسان فى الفلسفة الماركسية ولا يترجم هويدى اتفاقا مع فلسفته واتساقا مع معتقداته هذا الفصل الأخير[١٩] فهو يدعم كما نرى فى هذه الترجمات التى تمثل اختياره الفلسفى اهتمامه المزدوج بكل من: الفلسفة الفرنسية فى تطويرها المعاصر، وانشغاله بالإنسان.

[٦]

ويؤكد هذا الإنشغال بالأنسان، الأنسان الواقعى فى حياته السياسية والاجتماعية والدينية دراساته المتعددة خاصة تلك التى تدور حول الوجودية وسارتر والحرية بالإضافة إلى التوجه العام لكتابه "نحو الواقع"، والذى يؤكد فيه على الجوانب السياسية والاجتماعية والدينية عند رواد الفكر الفلسفى العربى المعاصر، أحمد لطفى والشيخ مصطفى عبد الرازق.

ويتضح هذا الموقف فى أخر ما أصدره يحيى هويدى من كتب وهو " قصة الفلسفة الغربية" ١٩٩٣، الذى يبدو أنه جزء من عمل أكبر لم يظهر حتى الأن فهو باب من كتاب كما يتضح من قوله فى المقدمة "سنحاول هنا فى هذا الباب أن نتتبع تلك المراحل "مراحل التفلسف" فى عرض تاريخ تكون الاولوية فيه لتطور المشكلة نفسها وللطريقة التى اختارها إنسان الحضارة الغربية فى وضعه لها وفى كيفية طرحه للتساؤلات حولها باعتبار أن الفلسفة هى علم إثارة التساؤلات وطرح المشكلات الخاصة بتلك العلاقة على وجه التحديد"[٢٠]. وإذا ما تساءلنا نحن بدورنا عن هذه العلاقة وجدنا إجابة هويدى أن موضوع الفلسفة هو دراسة العلاقة بين الإنسان والعالم، ويصيغها لنا من خلال فهمه هو لطبيعة هذه العلاقة وكأنه ينطق الفكر الأوربى بما يريده هو، يقول: "وسواء تبلورت هذه العلاقة فى طراز معرفى إدراكى يقوم على محاولة الإنسان الوصول إلى الحقيقة واليقين أو فى موقف عام يتخذه الإنسان من الحياة ويتسم بالجرأة والمواجهة، فإن هذا الإنسان قد فطن إلى أن استكشافه الفكرى للعالم الخارجى لابد أن يمر بعالمه الداخلى وهو الذات أو الشعور أو الوعى. وفطن فى الوقت نفسه إلى أن هذه الذات ليست فقط ذاتا عارفة بل هى طاقة شعورية وجدانية. وذلك لان الحكمة التى غالبا ما تفهم على أنها مرادفة للفلسفة ليست هى بالدقة

---

(١٩) د. يحيى هويدى [مترجم] كتاب جاروى : نظرات حول الإنسان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، المقدمة، ص٤.

(٢٠) د. يحيى هويدى: قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٣ ص٧.

المعرفة، ولأن الفلسفة - فى نهاية المطاف - ليست موضوعا يطرح للبحث بقدر ما هى رسالة[21].

وعلى ذلك يمكن القول أن كتابات هويدى الفلسفية تقدم عدة مراحل متمايزة يجمعها خيط واحدة مرحلة الكتابات الفلسفية الخالصة فى رسائله الأكاديمية حول باركلى وحول فكرة التعالى ثم مرحلة الواقعية الجديدة مع ميل للفلسفة الوجودية ومرحلة فلسفة الوعى الإنسانى. ونجد الأسس العامة لتفكيره هويدى فى هذه المراحل الثلاث:

(١) التأكيد على الواقع وأن الواقع ليس واقعا ماديا فقط ولا فكريا روحانيا خالصا.

(٢) التأكيد على الواقع مستويات متعددة وأن على الفيلسوف الحق المحافظة على المستويات الله، والطبيعة، العالم والإنسان. وقدم تفسيره لديكارت على هذا الأساس.

(٣) التأكيد على أهمية ودور الإنسان فى الواقع. ليس الإنسان العارف (الذات) ولا الواقع المادى الطبيعى ولكن الإنسان فى العالم.

(٤) الفلسفة ليست تأملا فكريا منعزل عن القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية لكنها رؤية إنسانية، محورها الإنسان، الإنسان الحى الواقعى فى حياته العامة وفى قضاياه الكلية وبالتالى فهى (الفلسفة) تأكيد على المشاركة ليست العقلية فقط، أى الفلسفة النظرية، بل هى انخراط فى الواقع بكل مستويات وفى الصدارة منها الإنسان.

---

(٢١) نفس الموضع السابق

رؤية هويدي النقدية للفلسفة الوضعية المنطقية

محمد محمدي سليمان(*)

يلفت النظر في كتابات يحيى هويدي اهتمامها بالطابع الواقعي والنظرة النقدية التي يحرص فيها دائما على تلمس العلاقة بين الفلسفة والعلم والواقع الحياتي المعيش يحدوه دائما الأمل في وضع أساس فلسفي يقوم عليه بناء الفكر العربي من خلال الظروف التي عايشها إبان شبابه بوعي حمس تحدوه روح الأمل الوهاج في بزوغ فجر حضارة عربية جديدة تقوم على دعائم فلسفة إنسانية ديمقراطية اشتراكية تجمع بين قيم الدين والديالكتيك الحي بين النظر والتطبيق بين الكيف والكم القائم على أسس البحث العلمي التكنولوجي ، مما يؤدي إلى توسيع قاعدة الثقافة العلمية وتعميقها وربطها بمشاكل المجتمع.

والطابع الذي ذكرناه لفكر "يحيى هويدى" يظهر بجلاء في طريقة عرضه لفلسفة ديكارت ، .صموئيل الكسندر ضمن كتاب " دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة " وفي صدر كتابه " مقدمة في الفلسفة العامة " ، إلا أن مؤلفه الذي نعول عليه في هذا [1] المقال يخطي بشيء من الخصوصية سواء في جانب الشكل او الموضوع ، فقد بدأه بإعلان عدوله عن اتباع الرسم التقليدي الخاص بتقسيم الكتاب إلى أبواب وفصول وعناوين رئيسية و أخرى فرعية ، واثر اتباع صورة المقال المتواصل في حركة ديالكتيكية دائبة ابتغاء تركيز ووضوح الرؤية الهدف ، وانتقي لموضوعه الفلسفة الذرية الوضعية المنطقية التي اهتمت بمجال العلم من جانب ، واعتبرت المنطق هو " لب " الفلسفة " وهو ما أكد عليه " برتراند رسل " في كتابه " معرفتنا بالعالم الخارجي " وتمثل بأوضح معانيه في مؤلفات فتجنشتين حيث أضحى المنطق جزءا أساسيا ضمن الإطار العام للفلسفة ذاتها ولم يعد مجرد اروجانون أو مدخل أو سلم أو معيار كما كان لدي الفلاسفة اليونان والإسلاميين ، لهذا كان ينظر إليه على انه مجرد فن وليس علما ، حتى جاء " ادموند هوسرل " ليبين في الجزء الأول من كتابه " مباحث منطقية " أن المنطق الذي يبحث في الفكر أو ضروب العلاقات والأحكام , مختلف أنواع الاستدلال التي يؤدي إليها التفكير في الجهاز النظري المثالي الذي يتوج كل علم لا يبحث كعلم النفس – في طبيعة الفكر ، بل يبحث في أخلاق الفكر ، أنه ليس علما بما عليه التفكير في مجراه الواقعي ، بل علم بما يجب أن يكون عليه الفكر في وجوده المثالي .

(*) مدرس الفلسفة الحديثة بكلية التربية ببور سعيد.

(1) ما هو علم المنطق؟ دراسة نقدية للوضعية المنطقية .

وبهذا ظهرت النظرة الحديثة إلى المنطق على انه " علم نظري " بما يجب أن ويكون عليه التفكير، وليس فنا تطبيقيا ، فهو إذن علم معياري ، لكن معياريته تتعلق بالفكر في وجوده المثالي ، أي بالصورة المثالية لمختلف العلاقات والروابط والاستدلالات التي يجب أن تقوم بين أحكام التفكير.

وينتقل مفكرنا لاستعراض علاقة الدراسة المنطقية بالثالوث التقليدي للقيم " الحق والخير والجمال" ابتداء بتقسيم البحث في الحق (الذي يدخل المنطق في نطاقه) إلى جانبين يختص أحدهما بالبحث عن الحقيقة أي في بنائها ليبين الآتي:-

أولا : أن البحث عن الحقيقة يتصل بالبحث في الوجود العام ، وبذلك يتضمن نظرية المعرفة وتحديد مصادرها وبيان طبيعتها سواء مثالية ام واقعية ام مادية بالإضافة إلى البحث الميتافيزيقي في علم الوجود الأساسي الذي يعني - في الفكر الوجودي كما يعبر عنه هيدجر - البحث في الإنسان ، والتحليل الوجودي لطبيعته البشرية المتزمنة في زمانيا الباطني الخاص، وهذا النوع من البحث يخرج من دائرة علم المنطق لانه ليس بحثا في الحقيقة ، ومع مشاركته في المباحث الفلسفية العامة الا انه له طبيعة خاصة من حيث انه حكم تقويمي يجري بين مستويين ، أحدهما مستوي الشيء او القضية التي يحكم عليها بالصواب أو الخطأ، والاخر مستوي المعيار الذي نصدر علي أساسه أحكامنا ، وهذه الأحكام التقديرية ليست متروكة للذات تماما ، بل تحكمها ضوابط أهمها اتفاق الناس حولها ، ولهذا يقال انها احكام جمعية .

ثانيا : بالنسبة للبحث في الحقيقة لا يتخذ الفكر موضوعة من العالم او الاشياء القائمة فيه ، بل يتجه إلى ذاته ويجعل من فكره ذاتا وموضوعا في آن لا بأي معني ميتافيزيقي او استنباطي او سيكولوجي ، ولا من اجل دراسة العمليات الشعورية المختلفة للتفكير ، بل من اجل دراسة انواع الروابط والعلاقات بين اجزاء الفكر وطرق استنباط حقيقة من اخري معبرا عن ذلك اما باللغة او الرموز ، وينقسم هذا البحث الي قسمين يهدف أولها الي معرفة مطابقة الحقيقة او عدم مطابقتها للواقع ، ويهدف الأخر إلى معرفة مدي توافق الفكر واتساقه مع ذاته فحسب بغض النظر عن مدي تطابقه مع الواقع ، وهذا هو موضوع علم المنطق الذي اصبح الأساس في كل الاتجاهات الصورية والاسمية الحديثة التي ارتبطت بالرياضيات في الذرية المنطقية والوضعية المنطقية ، واختلف بذلك عن اتجاه فلاسفة العصور الوسطي الذين يميزوا يبين الحقيقة والواقع ، وهو ما حافظ عليه ايضا ديكارت حينما أمتد بالشك ليشمل حقيقة الأفكار العقلية التي قال انها قد تكون زائفة ومضللة ويقصد بذلك ان تكون غير متطابقة مع الواقع، أما الافكار الحقيقية فلابد ان تطابق الواقع لان الله الواحد لا يمكن ان يكون قد خلق عالمين " عالم الأشياء وعالم الواقع " ولهذا فالافكار ذاتها لا توصف بالصدق او الكذب ، وما يوصف بذلك هو الحكم باعتباره فعل للإرادة نحيل به الفكرة الي الواقع لنري ما يقابلها ونعرف تطابقها معه ، واما الفكرة العقلية فلها قيمتها المستقلة عن الشئ المادي ، فمثلا أكان في الواقع مثلثا أو دائرة أم لا فان الخصائص الهندسية للمثلث والدائرة تظل صحيحة.

ولكن تأرجح ديكارت بين القول مرة بان الحقيقة تعني التطابق مع الواقع ، ومرة أخرى بأن لا وجودا مستقلا عن الواقع جعل إسبينوزا يتهمه بعدم الوضوح ، ويؤكد أن الفكرة في ذاتها معيار صحتها وان نظرية الحقيقة تتسم بثلاثة خصائص رئيسية هي :

أ - أنها باطنة في الفكرة الصحيحة ، ولذلك يصل إليها العقل بتأمله في ذاته وأفكاره والعلاقات التي تربط بين الأفكار وتتولد عنها أفكار جديدة .

ب - أنها تحمل معها دليل صدقها ، وبذلك يرفض المعيار الخارجي ، ويري أن أمور التجربة والواقع ليست موضوعات للحقيقة ، فقولنا زيد في المنزل لا يمثل حقيقة لانه يتطلب تحققا خارجيا لبيان صدقه من كذبه ، أما العبارة القائلة " الدائرة شكل محاط بخط منحن مقفل حادث من حركة حول نقطة علي بعد ثابت تسمي المركز " فهي حقيقة لأننا لا ننظر فيها إلى الطبيعة الخارجية ، بل نكتفي بتأمل الفكرة في ذاتها فحسب .

جـ- هناك هوية يبين ما يجري في علم الواقع المادي ، وما يقع في عالم الفكر ، أن الطبيعة هي الجوهر ، والجوهر يعني الله ، ولما كان الله هو الطبيعة والفكر معا ، كان النظام العلي في الطبيعة الذي يتم وفقا له تأثير الظواهر في بعضها البعض ، وكذلك نظام المنطق الذي تتسلسل بحسبه الأفكار في عالم الحقيقة ليسا إلا نظاما واحدا معبرا عنه في صورتين مستقلتين لكنهما مع ذلك متفقتان تماما .

وفي مقابل فلسفة إسبينوزا التي تفصل بين الحقيقة المنطقية وفلسفة الطبيعة جاءت فلسفة هيجل لتمزج بينهما ،لان فلسفة الظاهرات عنده ليست فلسفة للعقل البشري معتمدا علي قدراته الخاصة كما كانت عند كانط ، بل أنها فلسفة الروح أو العقل في تجربته مع الروح المطلق ، وكذلك فان علم المنطق رغم أن الأصل فيه عالم الفكر الخالص للمطلق قبل خلقه الطبيعة ألا أن هيجل أكتشف انه لا يستطيع التحدث عن المنطق إلا إذا جعله يمتزج بالوجود والكثرة ، وينتقل في الطبيعة ومن خلال التاريخ إلى تحققاته المختلفة .

ويفضل هويدي تصور إسبينوزا للحقيقة المنطقية باعتبارها مستقلة عن الواقع ، وتحتفظ دائما بكيانها المنطقي الأصيل الذي يعني توافق الفكر مع ذاته ، عن جعلها تعيش في قلب الظاهرات، وينتهي إلى الاقرار بان الدراسات المنطقية لا تفهم الا بناء علي تصور الخلفية الفلسفية التي تستند إليها مما يؤكد ان المنطق جزء من الفلسفة ، بل انه صميمها وجوهرها كما ذكر " رسل"

ولكي ينطلق هويدي إلى تناول أراء المناطقة الوضعيين الذريين بصدد العلاقة بين المنطق والواقع وتماسك قضايا المنطق ، فانه يعرض لأهم أراء الفلاسفة المتعلقة بهذا الموضوع ويحصرها في أربعة هي :

١ - رأي إسبينوزا القائل بان الله خالق كل شئ ، عالم الفكر وعالم الواقع ، ولما كان الله واحدا فلابد ان يكون خلقه واحدا ، وكل من العالمين يمثل صورة متطابقة تماما مع الأخرى .

٢ ـ قول صمونيل الكسندر أن الإنسان لا يختار في قضاياه المطنقية إلا علاقات أيدها الواقع وبالتالي فإنها متسقة معه لكنها بدت بعد ذلك للإنسان مستقلة عن الواقع بسبب تماسكها الناتج عن كونها مستمدة أساسا من الواقع .

٣ ـ تصور هوسرل أن عالم القضايا المنطقية والرياضية مثالي يتتابع فيه الفكر علي نحو خالص " بعيدا عن الواقع ، لكنه متماسك لان له حقيقة موضوعية خاضعة خضوعا صارما لمجموعة من المقولات الخالصة : مقولات الدلالات المنطقية وما ينشأ عنها من علاقات وقوانين .

٤- اتجاه الواقعيون الجدد للقول بان العلاقات المنطقية والرياضية تعيش في عالم ضمني شبيه بعالم المثل الأفلاطوني أطلقوا عليه عالم الجواهر المعقولة وهو كعالم جوهري لابد أن يكون مستقلا ومتسقا في ذاته .

وينبه هويدي " إلى أن المناطقة الوضعيين الذريين لم يأخذوا بأي من هذه الأسباب، بل قالوا أن تماسك القضايا المنطقية والرياضية يرجع إلى أن عالم المنطق أو الرياضي له طلق الحرية في أن يبدأ باية مقدمات او تعريفات ومصادرات شاء ، ويستخلص منها المعاني التي تتضمنها بشرط ان يلتزم في كل ما ينتهي اليه بما بدا منه ، وبحيث تجئ النتائج متسقة مع المقدمات ، وبذلك لا يتعدي عمله فض التفكير ، إلا أن هذه القول لا يجب عن التساؤل : لم كانت القضايا الرياضية يقينية ؟ ولا علي التساؤل عن مصدر اليقين المنطقي الرياضي ، ولا يبين اصله التاريخي ، ولن يفيد إلا الادعاء بان سبب اليقين ومصدره هو الإقناع او الاقتناع بدون بيان نشاته التاريخية ، فضلا عن انهم ينسبون حرية غير مشروطة لعلماء المنطق والرياضة لا يوافق عليها الرياضيون ، بل ويعتبروها قدحا في علومهم لا مدحا لها ، ولم يتوقف مفكرنا لبيان سبب ذلك وكيف ان محاولة علماء الرياضة تلمس أساس تاريخي وواقعي لعلومهم هي التي أدت إلى ظهور الهندسات اللاقليدية ، ولكنهم لم يلبثوا أن اهتموا بمعيار انساق النسق واستقلال مسلماته واكتفائه بذاته بغض النظر عن ضرورة انطباقه علي الواقع ، ولهذا انقسمت الرياضيات إلى انساق تطبيقية و أخرى بحتة أو خالصة

وبعد تلك الاستفاضة عن مكانة المنطق كعلم مجاله البحث في الحقيقة وليس عنها ، رتاملاته حول اراء الفلاسفة بصدد حقيقة الفكر وعلاقته بالواقع لا سيما في فلسفتي إسبينوزا و هيجل ، نراه يتطرق لعرض مختلف جوانب الفلسفة الذرية المنطقية كما ظهرت في مؤلفي فتجنشتين : " الرسالة المنطقية الفلسفية و" البحوث المنطقية " مع ربطها بأراء برتراند رسل " والتي تتفق معها بالفعل ، ليتناول ذلك كله بنظرته النقدية التي ترتكز على دعائم فلسفته الواقعية التي تقترب بعض الشيء ـ فيما نري ـ من الواقعية الجديدة التي تتسم بها أيضا فلسفة رسل ، وتأخذ مكانها في أمريكا الشمالية كمدرسة تأسست على يد " وليم مونتاجيو " " ورالف بارتون بيري " وزملائهما خلال العقد الثاني من القرن العشرين ، وان كان لمفكرنا طابعه الخاص الذي يهتم بنوع الفكر الاشتراكي الديمقراطي ـ كما ذكر في

صدر هذا المقال ـ وسوف تناول فيما يلي بإيجاز شديد الخطوط الرئيسية لموقفه من الذرية المنطقية والوضعية المنطقية كما عرضه كتابه النقدي عنها : [١]

أولا : تعريف المناطقة والذريون لعلم المنطق : يذكر "هويدي" أن التعريف الحقيقي لعلم المنطق لدى أصحاب الوضعية والذرية المنطقية لا يتجه إلى كونه البحث في بناء الحقيقة من حيث تماسكها الداخلي الذاتي ، وهو المعنى الشائع والسليم في رأي مفكرنا على أساس أن هذا التماسك لابد أن يكون نابعا عن تمثيل الحقيقة للواقع كما ذكرنا ، بل يرى هؤلاء الوضعيون أنه "البحث في مجموعة العلاقات التي يتضمنها بناء فكري معين لا يمثل الحقيقة بل يمثل كلاما مفهوما ، فهو مجرد صيغة لفظية رتبت أجزاؤها بطريقة مقبولة ليس إلا

ويرى هويدي أن هذا التعريف يرتبط بالحرية غير المشروعة التي أفترضها أصحاب هذا الاتجاه عند عالم المنطق ، وقدمها كمصادرة على المطلوب ، بيد انه لما كان علم المنطق هو علم البحث في بناء الحقيقة المتماسكة ، أو علم البحث في الفكر ، لأن الفكر عند كل الناس هو بناء من العلاقات المتماسكة المنسجمة ، إلا أن المناطقة الذريين الوضعيين لا يقصدون بالفكر البناء المتماسك للحقيقة بالفعل ، بل يقصدون البناء المتماسك للحقيقة الموضوعة التي يصطلح عليها عالم المنطق إبتداء من تعريفات ومصادرات له الحرية التامة في وضعها كيفما يشاء ، وإذا تساءلنا : هل تواضع عليها الناس لكان علينا القيام باستفتاء عام لأنه الوسيلة العلمية التي يقام عليها مبدأ المواضعة والاصطلاح ، وهم لم يقوموا بذلك ، وبالتالي يعد تعريفهم ـ من وجهة نظر مفكرنا ـ غير حقيقي ، ولايستند إلا إلى الصورية الخالصة .

ولكن يبدو أن يحيى هويدي لم يتوقف في هذا الحكم عند المشكلة الأساسية التي أهتم بها الوضعيون المناطقة وهي مشكلة الحديث عن كائنات وهمية لا يمثلها أي أفراد في الوجود الواقعي الملموس ، وهم يرون أن هذه المشكلة قد نشأت في أساسها عن توهم المناطقة التقليديون أن التشابه في الصورة النحوية يمثلها تشابها في الصورة المنطقية أيضا ، فالعبارتين " قابلت رجلا" و "قابلت العقاد" عندهم من ضرب منطقي واحد لأنهما من صورة نحوية واحدة ، ولهذا عندهما قضيتين من قالب واحد ولكن الوضعيين يفرقون بينهما كالآتي : [١]

أ ـ العبارة "قابلت العقاد" هي قضية فردية بسيطة تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لما في العالم الخارجي من حوادث.

ب ـ العبارة "قابلت رجلا" ليست قضية ، بل إنها دالة قضية ، والدالة صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملء ما فيها من فراغ بأسماء جزئية ، فالعبارة "قابلت رجلا" دالة تحليلها هو ("قابلت س" و "س إنسان") دالة تصدق على فرد واحد على الأقل. ومن جانب

---

[١] صدر الكتاب في طبعته الأولى عام ١٩٦٦ م تحت عنوان "ماهو علم المنطق؟ دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية ، عن مكتبة النهضة المصرية ، وفي الطبعة الثانية أقتصر العنوان النقدي فحسب .

[١] زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا ، الطبعة الثالثة ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٧ ، ص١٦٨:١٦٧.

أخر يفرق هؤلاء المناطقة بين العبارات التي تتكلم عن أشياء ذوات وجود حقيقي مثل "قابلت رجلا" وتلك التي تتحدث عن أشياء ليس لها وجود حقيقي مثل "قابلت غولا" هي أن الأخيرة لن تصدق دالتها على "الفرد الواحد على الأقل" .

والحقيقة أن هذا التمييز وإن كان يحاول تلمس أساس واقعي للعبارات التي تمثل في نظر الوضعيين المناطقة ـ قضايا حقيقية إلا أن هذا الواقع الذي يسعون وراءه هو واقع فرضي أو واقع ممكن ولا يتصل تماما بالواقع الفعلي ، أو هو واقع تلعب فيه اللغة دورا حاسما ، ولا سيما وأن إضافة فتجنشتين الأساسية تتمثل في قوله ان كل شئ يختزل إلى لغة حتى المعطيات الحسية ، والتي تسمى بعبارات البروتوكول [٢]

وعبارات "البروتوكول" تمثل ـ عند الوضعيين المناطقة ـ القاعدة التي تتأسس عليها النظريات العلمية كبديل عن المعطيات الحسية ، وكان لـ"فتجنشتين" تأثيره في اهتمامهم بطلب الدقة والصرامة في صياغة النظريات العلمية ، ولهذا ركزوا على التحليل الدقيق للغة العلم في جانبها التركيبي والدلالي ، وقام بعضهم بتوسيع مجال التحليل المنطقي ليشمل اللغة العامة أو الطبيعية ، ورأوا أن البحث الفلسفي لكي يكون جادا يجب أن يكون بحثا لسانيا أو لغويا بما فيها الأبحاث الأخلاقية والسياسية والدينية ، وذلك بتحديد التمثلات أو التصورات والاختلافات القائمة بينها وإعادة تشكيل مسائل كل فرع منها في شكل لغوي ، فكل شئ لغة ، وقبول أي شئ خارج هذا البعد يعد سقوطا في الدجماطيقية [٣] وهكذا نجد أن المناطقة الوضعيين قد حاولوا بأكثر من سبيل الخروج من دائرة الفكر إلى الواقع الحقيقي لكنهم جعلوه واقعا لغويا ، و بالتالي حبسوا أنفسهم داخل نطاق الصورية كما اتهمهم يحيى هويدي بالفعل ، إلا أنها لا تماثل تصورية الفلاسفة المثاليين والعقليين ، بل إنها نوع من التحليل الذي حاول الابتعاد عن الوقوع في الميتافيزيقا ، واعتبر قضايا الميتافيزيقا كلاما فارغا ، لكنه لم يستطع الاستناد بقوة إلى الواقع الحقيقي .

ثانيا : الجمل اللغوية والقضايا المنطقية والوقائع:

تبينا إذن أن القضية المنطقية عند فتجنشتين ورسل هي الجمل اللغوية التي لا توصف بالصدق أو الكذب لأن لها مغزى ذاتي أو تركيب باطني ، لكن ليس لها معنى أو دلالة خارجية أو موضوع تشير إليه ، ولهذا يستند يحيى هويدي إلى ما كتبه رسل في مقدمته للطبعة الأولى لكتاب فتجنشتين "الرسالة المنطقية" ليبين أن محور اهتمامه إنما هو الشروط الواجب توافرها في اللغة المنطقية الكاملة ومنها :

أ- مشكلة تتعلق بما يدور في عقولنا عندما نستعمل اللغة بقصد أن نعني بها شيئا ما ، وهذه يختص بها علم النفس .

---

[٢] ليدفيكو جيمونا : موقف من الوضعية المنطقية ، ترجمة الزواوي بغورة ضمن كتاب "فلسفة العلوم، دراسات ونصوص" ص٣٨٦.

[٣] نفس المرجع السابق ص ٣٨٦-٣٨٧.

ب- مشكلة العلاقة بين الأفكار أو الكلمات والجمل وما تدل عليه من معنى وهذه تختص بها نظرية المعرفة .
جـ- مشكلة استعمال الجمل التي تحمل دلالة الصدق أكثر من دلالتها على الكذب وهذه تختص بها العلوم الخاصة بهذا الميدان.
د- مشكلات عن العلاقة بين واقعة معينة "جملة مثلا" وأخرى ، بحيث تكون الأولى بها من الإمكانية ما يسمح لها أن تكون رمزا للأخرى ، وهذا ما يعتني به فتجنشتين .

ومن هنا ينتهي هويدي إلى أن العالم عند فتجنشتين ورسل هو مجموعة من الوقائع التي يمكن التعبير عنها في جمل لغوية من الطراز الذي يعنيه فتجنشتين ، ثم يوهمنا بأنه يتحدث عنها باعتبارها قضايا ، إلا أن مفكرنا لم يتوقف هنا عند فكرة دالة القضية التي لعبت دورا أساسيا في فكرة رسل و فتجنشتين باعتبارها الخاصية الأساسية التي تبني من خلالها القضية المنطقية ، ويهتم ببيان أن فتجنشتين لم يصل إلى وقائعه عن طريق الواقع ، بل بواسطة اللغة فحسب ، ولهذا فإن الواقعة عنده هي الجملة التي بها من الإمكانية - الإمكان فحسب - ما يسمح لها بأن تولد واقعة أخرى أكثر بساطة ، ويحذرنا في الرسالة المنطقية من أن نأخذ الوقائع باعتبار أنها تشير إلى مركب من الأشياء ، فالعالم عند المناطقة الوضعيون ليس مركبا من الأشياء (المادة) والوقائع ، لأنهم بفهمهم الخاص للوقائع ورفضهم أن يكون ثمة أشياء مادية ارادوا أن يخلخلوا (بالمعنى الفيزيائي للكلمة) العالم ، ويردوه إلى تلك الصيغ اللفظية.

ثالثا موقف هويدي من نظرية الأوصاف الخاصة (المحددة) .

يذكر "زكي نجيب محمود" (١) أن السمة الأساسية في تحليل العبارة الوصفية العامة هي أن ننظر إليها باعتبارها دالة قضية تتحدث عن مجهول ، ولا مندوحة عن استبدال فرد معلوم بذلك المجهول قبل أن نجعل منها كلاما يصح فيه الجدل والمناقشة ، أما العبارات الوصفية الخاصة فهي التي لا تنطبق إلا على فرد واحد لا تسامها بالتخصيص شأنها شأن اسم العلم ، فالعبارة "مؤلف كتاب الأيام" تحدد فردا بذاته كما يحدده اسمه "طه حسين" لكن العبارة التي تحتوي على اسم العلم لا تتعرض في تحليلها لنفس المشكلات التي تتعرض لها الجملة التي تحتوى على عبارة وصفية خاصة ترمز إلى الفرد الذي يرمز إليه اسم العلم ، لأنهما ليسا متساويين تماما ، وإلا لأمكن أن نحل إحداهما محل الأخرى دون أن يتأثر المعنى زيادة أو نقصا ، لكن الواقع غير ذلك ،لأن قولنا "مؤلف كتاب الأيام هو طه حسين" لا نقول فقط ما نقوله بعبارة "طه حسين هو طه حسين" في الحالة الأولى نذكر حقيقة تاريخية ، وفي الثانية نقول عبارة جوفاء ، وعلى ذلك فلابد أن يكون للعبارة "الوصفية الخالصة" تحليل غير تحليل اسم العلم ، هو أن اسم العلم رمز بسيط لا ينحل إلى أجزاء أبسط منه ، لأن أجزاءه أحرف الهجاء التي ليست رموزا ، ولهذا فإنه يشير إلى معناه دون الحاجة إلى إضافة كلمات أخرى إليه لإفراد مسماه ، أما العبارات الوصفية الخاصة فهي مكونة من أجزاء هي

---

(١) زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا، ص ١٧١-١٧٣.

بدورها رموز ذات دلالة معلومة قبل أن تتألف معا لتكون عبارة وصفية دالة على فرد بذاته، ومعناها تحدده معاني أجزائها، ففي قولنا "مؤلف كتاب الأيام" نستعمل كلمة "مؤلف" وكلمة "كتاب" وكل منهما له دلالته المستقلة.

وينتهي "زكي نجيب محمود" إلى التنبيه على أنه لا يجوز الشك في وجود مسمى اسم العلم وجودا حقيقيا، ولكن يجوز ذلك بالنسبة للعبارات الوصفية الخاصة، لأنه إذا لم يكن هناك فرد معين موجودا واقعيا لما أمكن - من الوجهة المنطقية - أن نطلق عليه اسما، لأن الكائن الفرد يوجد أولا، ثم نطلق عليه اسمه المميز ثانيا، وإذن فالعبارة "طه حسين موجود" لا تزيد في معناها عن قولنا طه حسين فقط، لأن مجرد ذكر اسم العلم كاف وحده للدلالة على وجود المسمى وجودا يملاء الآن، أو ملأ في الماضي لحظات من زمان، ومساحات من مكان، أما العبارات الوصفية الخاصة فإنها ليست كذلك لأن هناك حالات نصوغ فيها عبارة وصفية دون أن يكون لها مسمى في الواقع كقولنا "ملك فرنسا الحالي" إذ ليس في فرنسا ملكا اليوم، وكذلك يمكن أن نعرف قائمة من العبارات الوصفية الخاصة التي تشير إلى شخص معين دون أن نعرف من هو ذلك الشخص، كما في القصص البوليسية مثلا.

لكن يحيى هويدي يتعقب تحليل العبارات الوصفية المحددة ليبين أنها لا تعني في الحقيقة أكثر من تحصيل حاصل سواء تلك التي يخيل إلينا أن ثمة موضوعات محددة تقابلها في الخارج، أو تلك التي يبدو لنا بوضوح أنه لا يوجد ما يقابلها في الخارج لا تشير أي منها إلى موضوع محدد أو شخص محدد يحمل اسم علم.

وقد يعترض على ذلك بالقول أن عبارة "ملك فرنسا الحالي" ليس لها ما يقابلها في الخارج، لكن عبارة مؤلف السلطان الحائر لها ما يقابلها، وهو شخص توفيق الحكيم، وهنا يرد "رسل" بأننا لن نعدم أن نجد في مصر من لا يعرف أن توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر، لنسأله هل : مؤلف السلطان الحائر هو توفيق الحكيم ؟ وسيكون معنى هذا السؤال هو : "هل توفيق الحكيم هو توفيق الحكيم" على فرض أن العبارة الوصفية "مؤلف السلطان الحائر" تشير إلى شخص محدد هو توفيق الحكيم، وبالتالي فإن اسم العلم فرض زائف يجب العدول عنه.

وهنا يرد يحيى هويدي ببيان ما يلي:

١- أننا سوف نسأل الشخص الذي نفترض أنه لا يعرف أن توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر السؤال البسيط : من هو مؤلف السلطان الحائر ؟ وليس ذلك السؤال الذي فرضه رسل عمدا ليستخلص ما يريد أن يجرنا إليه.

وقد يرد رسل بأن نظرية الأوصاف المحدودة قامت أصلا لإثبات أن العبارة الوصفية المحددة "مؤلف السلطان الحائر" ليست مساوية لاسم العلم، وبذلك تكون قد وقعت في الخطأ الذي أردت تجنبه فجعلت العبارة الوصفية مساوية لاسم العلم مع أنها ليست كذلك، بدليل أنه في العبارة توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر إذا وضعنا بدلا من العبارة الوصفية اسم

علم ستكون النتيجة إما أن اسم العلم الجديد هو توفيق الحكيم وتصبح العبارة جوفاء ، أو تحصيل حاصل ، أو اسم آخر وستكون العبارة خاطئة.

وهنا يبين هويدي أن هذه التحليلات والنتائج تفترض أن "هو" أو الرابطة في العبارة توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر تدل على الهوية ، ويؤكد ذلك بمقارنتها بأمثلة أخرى مثل "توفيق الحكيم هو فنان" وفيها يتضح أن هو رابطة للحمل وليس للهوية ، لكن ماذا سيكون رده لو قلنا - كما قال المناطقة العرب في تحليلاتهم الدقيقة للرابطة - إن الرابطة هو قد تكون "للخبر" أي ليست للهوية ولا للحمل ، والحق أنها كذلك في المثال السابق ، وهذه فرصة لتنقلنا إلى عالم الواقع الذي يحرص هويدي على حضوره دائما كمعيار للحقيقة - بدلا من أن نظل سجناء لعالم التحليلات اللفظية .

٢- لو افترضنا وجود شخص لا يعرف أن توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر وهذا وارد تماما ، فإنه دليل على أن العبارة الوصفية التي أخترناها ليست وصفية محددة بالمعنى الذي أراده رسل ، والخطأ هنا آت من سوء إختيارنا أو من أن الناس ليسوا جميعا متساويين في المعرفة.

٣- ان قول رسل "أن العبارات الوصفية المحددة لا تشير إلى موضوع محدد قائم فى الخارج لا يعني إنها ليست بلا معنى أو فحوى على الإطلاق ، وذلك لأنها تمثل "رموزا ناقصة" ويكتمل مغزاها إذا أضيف إليه رموز أخرى مثل "مصري" فتصبح "مؤلف السلطان الحائر مصري" عبارة لها مغزى . رغم أن ما تعتمد عليه (هو ما سماه المنطق القديم بالموضوع) لا يشير إلى شئ من الخارج ، لكن مغزاها يتمثل في كونها قضية مركبة تنحل عن طريق التحليل المنطقي إلى قضايا ثلاث :

أ- أنها تقرر أن شخصا ما ألف السلطان الحائر ، ولا تصبح كاذبة ، لكنها صادقة

ب- أنها تقرر أن شخصا واحد هو الذي ألف السلطان الحائر ، لأنه لو كان شخصان لأصبحت كاذبة وهي صادقة .

جـ- تقرر أنه أيا كان الشخص الذي ألف السلطان الحائر فهو مصري .

وبذلك فالقضية رغم أنها لا تشير إلى موضوع في الخارج ولا إلى اسم علم نستطيع بالتحليل المنطقي بيان أن لها أكثر من مغزى منها أن شخصا واحدا على الأقل ألف السلطان الحائر ، وأن شخصا واحدا على الأكثر ألفها ، وأن الشخص الذي ألفها مصري وهذه هي المرموزات الحقيقية - في رأي رسل - لها .

وهنا يوجه هويدي نقدا لرسل هو أنه في حالة العبارة الوصفية المحددة التي يعرف الجميع أنها لا تشير إلى موضوع في الخارج مثل "ملك فرنسا الحالي" ألا يمكن أن نضيف إليها رموزا أخرى لتصبح بدورها غنية بأكثر من مغزى فنقول مثلا ملك فرنسا الحالي أصلع، وبهذا تتساوى مع العبارة السابقة رغم تيقنا مقدما أنها لا تشير إلى شئ وأنها كاذبة .

وينتهي هويدي إلى الإقرار بأن فكرة تعدد المغزى هي ما نكسبه من فلسفة الذرية المنطقية ، ولكن يلاحظ أن العبارة التي بدأنا منها تحليلنا اختفت تماما ، فالرموز الناقصة التي وصلنا إليها من تحليل العبارة الوصفية "مؤلف السلطان الحائر لم تجب على سؤالنا

الأول عن مؤلفها وكذلك فإنه رغم أنها لا تشير إلى اسم علم معين إلا أنه يمكن القول (أن مؤلف السلطان الحائر موجود) باعتبار أننا فهمنا عبارة "مؤلف السلطان الحائر" لا على أنها اسم علم بل على أنها وصف ، وبهذا الاعتبار يرى رسل أنه إذا أردنا حقا أن يكون لعبارة "الله موجود" معنى وأن يكون الله موجودا حقا ، فلابد أن نفهم اسم الجلالة لا على أنه يشير إلى اسم علم ، بل على أنه وصف ، بذلك فالله تعالى في رأيه ليس واجب الوجود ، بل مجرد وصف ، بمعنى أنه ليس موجودا وجودا حقيقيا ، بل وجودا منطقيا فحسب شأنه شأن أسماء الأعلام كلها وبذلك يكشف هويدي الفرض الأساسي من وراء رفض الوضعيين المناطقة للميتافيزيقا وكأنه هدف أيديولوجي أبتعد بهم عن الواقع الحقيقي .

هويدي بين حيادية الفكر وإنحياز الفلسفة

علي حسين الجابري(*)

مقدمة :

اختلفت معالجة المشكلات الفكرية ، باختلاف الفلاسفة ومناهجهم ، • ولما كانت الأجوبة الفلسفية مرهونة بمنطلقاتها الفكرية ، وجدنا بين ما وجدنا ، من إجابات عربية مادية ومثالية وشخصيانيه ، سائرة علي نهج المدارس الغربية ، رافضة لها لاسباب كثيرة دارت حول موضوعه التراث والمعاصرة أو الإنحطاط والنهضة ، مع ذلك حاول اكثر من مفكر عربي أن يخرج من هذه التبعية في الموقف الفلسفي إلي حلول واجتهادات بدت توفيقية تارة، لانها أعتمدت مبدأ الاخذ بالحسنات في كل من التراث و المعاصرة • لابل قل في الانجاز الفلسفي و الحضاري العربي الإسلامي وما في الحضارة الغربية من علوم ونزاعات إنسانية • وكتب في ذلك وعنه الكثير

اما الدكتور يحيي هويدي ، فلقد حاول منذ أربعة عقود • الخروج بموقف فلسفي عربي محايد يحقق الهوية ، ويمثل الموقف السياسي والعقيدي الذي دعت له حركة عدم الانحياز المعبرة عن رغبة العديد من زعماء العالم الثالث ، بالتماسك بسياسة الحياد الايجابي بعيدا عن مؤثرات العالمي الشرقي الماركسي والغربي الليبرالي الذرائعي- الوضعي - ومناطق نفوذها الفكري والسياسي • ولما كانت دعوة الحياد هذه لاتعني العيش بمعزل عن حركة الحياة والفكر في العالم المعاصر - حفاظا علي المنطق الأخلاقي لفكرة الحياد نفسها ؛ وجد بعض الباحثين - وفي مقدمتهم يحيي هويدي - لهذا المعني مبرر لتقديم فكرته عن الحياد الفلسفي ، تلك حقيقة يعترف بها هويدي في مقدمة تلك الدراسة قائلا الفكرة الرئيسية التي تدور حولها هذا الكتاب الصغير تتلخص في البحث عن إمكانية قيام حياد فلسفي يساند من قريب أو من بعيد الحياد السياسي الذي اصبح شعارا لنا ولرابطة الشعوب الأفريقية والآسيوية في المجال الدولي • من غير ان تجعل الفلسفة تابعة للسياسة ، وان هي علي صلة وثيقة بها •

وقبل ان نوضح مضمون هذا المشروع الفكري ومقارنته بعد أربعه عقود علي طرحه نريد ان يكون حضوره فرصة طيبة لتحقيق الصلة بين دارسي الفلسفة في المشرق العربي الاسيوي ، مع الجانب الافريقي العربي من جهة ، وميدان بحث الاطروحة التي مر عليها زمن ليس بالقصير ، حدث خلاله الكثير من المتغيرات علي صعيدي الفكر والحياة ، من جهة أخري ، علنا نصل من ورائه إلى ترسم طريقنا الخاص ونحن نلج القرن الحادي والعشرين ، وبعد ان تفكك المعسكر الاول وبقي العالم يدور علي قرب ثور!

(*) أستاذ الفلسفة والفكر العربي المعاصر بجامعة بغداد

مع قناعة كاتب هذه السطور ، أن حياد الفكر يوجب انحياز الفلسفة الي موقعها المحايد ؛ وأن هويدي يتمني علي القارئ الكريم أن لاينتظر من دراستنا هذه المزيد من التفاصيل عن الجهد الفلسفي الذي قدمه الدكتور هويدي فلذلك بحوث أخري وباحثيني فرسان في الميدان الفلسفي نكن لهم احتراما خاصا ٠ أن محاولة من هذا المستوي المتواضع ليس ضربا من اللهو أو هربا من احتافلية جادة ، لباحث له حضوره علي الساحة القومية ، بل هو من نمط تأمل قضايا صغيرة لكنها جوهرية في حياتنا المعاصرة ، وكم هي كثيرة تلك القضايا التي لم تمنح فرصة النمو الطبيعي فما كانت كطفل حرم من رعاية الام وحنانها إن وقفتنا عند فكرة الحياد الفلسفي ونحن نعيش في السنوات الاخيرة من القرن العشرين ، تعني اول ما تعني رصدنا لواحدة من الحلول المطروحة علي الساحة الفكرية العربية أثناء مرحلة الصعود القومي لدولة الواحدة من غير عزله عن ملابساته ونواتجه التي ظهرت لاحقا علي يد الساحتين السياسية والفكرية ، وعلي الصعيدين العالمي والعربي الاسلامي ٠

بل أن هذه الواقفة لن تؤخذ بمعزل عن الحلول الحيادية التي قدمها المرحوم زكي نجيب محمود ، والدكتور ناصيف نصار لاحقا وغيرهما ٠ ولابعيدة عن نظرية المواقف التي عرف بها الفكر الذائع في بعض حلقاته ٠ الأمريكية أو تلك التي أنعكست علية من آراء كارل بوبر إطلالة مقارنة مثلما نقيسه علي أساس الجواب الفلسفي العربي الذي ندعو له، ونفتش عن مواقع في خارطة الفكر الانساني اليوم

المبحث الاول : الدكتور هويدي بين حياد الفكر وانحياز الفلسفة

يطرح الدكتور هويدي فكرة الحياد ، لا على أساس معرفي ولا علي أساس اجتماعي ، خلال حياد بين الحقيقة والضلال ، مثلما لا حياد بين الحق والباطل او العدل والظلم او الخير والشر ، يقول هذا لأن هويدي نفسه يؤمن بوجود قيم للخير والشر ومعايير للحق والباطل ومقاييس للصدق والكذب ٠ ويؤمن ايضا : أن ضياع هذه المقاييس والمعايير والقيم ، يلحق ضررا بالامه و الانسان ويغطي علي ظلم الظالمين واسبداد المستبدين وشراهة المستغلين. فهو أذن يؤمن بانحياز الفلسفة ، ويؤكد هذا الايمان في قوله : " يجب أن لاتظل الفلسفة بعيدة عن واقعنا الثوري الذي نعيشه " ويرفض أن تبقي الفلسفة بعيدة عن هذا الواقع و مستجداته ٠ مع أن الواجب يفترض أن تكون الفلسفة في المقدمة لكي توفر الزاد الفكري للمجتمع العربي ٠

في هذه النقطة ومنها تبدا مؤشرات الحيادية والمنحازة ـ عند هويدى بمعني أن علي المشتغلين العرب في الحقل الفلسفي لانيساقوا وراء موجة الاغتراب الملونة = الزاهية فيكونوا عبئا علي مجتمعهم ، و ينكفوا علي اعقابهم خائفين من منطق العصر تقنياته

فيخرون بذلك حوار الحياة ةالتريخ والحضارة بل يريدهم في موقف كاشف للهوية القومية تومعبر عن الحقيقة التاريخية علي الرغم من قساوتها ومرارتها ٠

وليس في ذلك من عيب ، بل العيب أن تبقي الفلسفة منطيقية عن عصرها وعن مجتمعها وعن مرحلتها ، وعن مشكلات الانسان ؛ أو تبقي أسيرة قوقعة التجريد الفلسفي الذي يرفع شعار الفلسفة للفلسفة ٠ لمن تثبت بأنساق شكلية محلق في عالم الخيال واليوتوبيا تحت ذريعة الحفاظ علي روح التفلسف الخالص بعيدا عن الايديولوجيا ٠ أن مثل هذه الذرئع ، قد ولي زمانها ولم يعد لها وجود في العصر مزدحم بالعقائد والايديولوجيات والتحديات الجدية والمواقف التاريخية ! إن هويدي لاميري ضميرا في انتماء المفكر أوتناغم السياسة مع الفلسفة شرط أن يتحقق من هذا التناغم اكثر من هدف :

الأول : أن تبقي السياسة تابعة للفلسفة ، والموقف السياسي لبد أن ينبع من رؤية فلسفية واعية معقولة ٠

الثاني : أن تنحاز الفلسفة إلى عصرها والي مجتمعها الإنساني والي هويتها الاجتماعية والي مرحلتها التاريخية والي مشكلات انساني ٠ فمن أين تأتى الحيادية باتري؟ ومن هنا تبدأ إشكالية الأطروحة الفكرية التي قدمها الدكتور يحيي في كراسي الحياد الفلسفي

الموقف الفلسفي معبر عن رؤية حضارية :

قبل أي حديث عن الحياد الفلسفي لابد من فك الاشتباك بين الفكر العربي والفكر الوافد مهما كانت مسمياته ، أي أحداث قطعية الشمولوجية مع الفلسفات السائدة علي الساحة الغربية ، لابمعني الانقطاع أو التقوقع أو الانغلاق أو النكوص ، بل كأجزاء منهجي ـ لتميز الخنادق الفكرية ، بل لتميز ما للذات ، و ما للاخر عن بعضه البعض : مهما كان الاخر لهذا الغرض اجتهد هويدي في تقديم محاولته " شأنها أن تساعد علي فهم فكرة الحياد في ميدان الفلسفة البحتة .. وإن يخرج القاريء منه باطار عام لفكرة الحياد من الناحية الفلسفية يتسم بهذا الطابع الكلي ، الذي يجب أن يتوفر في كل دراسة فلسفية " وفي إطار رؤية حية قدمها كمشروع مفتوح يستقبل كل جديد من الافكار والحلول والمقترحات بذلك الوقوع في مأزق الاراء المذهبية التي تتبع فلسفة متزمتة ذات اتجاه واحد " تقدم للناس " علي انها الكلمة الاخيره وعليهم أن يرددوها معصوبي العيون ، إنها الجمود العقيدي القاتل الذي يتقاطع مع منطق التطور والتغير والتاريخ ٠ الذي نسعي له ٠

الحياد الفلسفي موقف منحازولكي يترجم دكتور هويدي فكرة الحياد في اطار من الانتماء لاعكسه:

تحدث مطولا عن اشكالية الحياد المعرفي الشاخصة في الاجابة عن سؤال : أيهما اقدم الفكر أم المادة ٠ بل هي اشكالية الفكر الغربي القائمة بين فلسفتين لكل منها اتباع

وانصار ومدارس في العالم اجمع ومنه وطننا العربي ، شغلت خير من وقت المفكرين العرب وجيدهم ؛ واعني بها الفلسفة المثالية والفلسفة المادية ومقولاتها المعروفة عن الوجود والطبيعة والإنسان والعقل والمجتمع والدولة والحياة والتاريخ والفن والأدب " وفي ذلك يطول الحديث ويتشعب وهو حديث مألوف !

وهي إشكالية تقع خارج إطار السؤال الفلسفي الغربي- ذاته - والتعلق بالإنسان كوجود أم ماهية وما نشأ عن ذلك السؤال من موقف فلسفية غريبة متنوعة • نشأت الوجودية بشطريها المؤمن و الملحد • مثلما ذهبت إلى الماركسية من جديد في بحثها عن الإنسان وماهيته والعلاقة بين الفرد والجماعة واختلاف المفاهيم الفلسفية بين هاتين المدرستين الغربيتين •

الحياد الفلسفي ، جهاد ناقد

ان الحياد الذي أقترحه هويدي للمفكرين و للفكر العربي ، هو حياد منحاز ، يقوم علي موقف نقدي

ينتقد الأجوبة الوافدة ويكشف إخفاقاتها في قضايا الإنسان العربي مثلما فعل مع الأجوبة الماركسية التي أصبحت مرتعا لشبابنا في تلك الحقبة بسبب الفراغ الفكري والضياع ! من جانب ولو جود بني حركية - سياسية وأدبية - مترجمة إلى العربية • من جانب آخر •

وكذلك فعل مع الفلسفة الوجودية ، ولاقت إقبالا شديدا بين الشباب لاسيما بعد الاخفاقات التي واجهت النظام السياسي العربي والتي انعكست علي الواقع الاجتماعي والاقتصادي وكشفت عن فجوة كبيرة بين المبادي والشعارات ، والقرارات والواقع تمرير •

وقف هويدي يحاكم الماركسية والوجودية وغيرهما في ضوء معايير نابعة من طبيعة المرحلة ومن ذات الفكرة الحياد ومن شروط تقدم مجتمعنا العربي الخاصة ، للوصول بنا إلى رسم العلاقة بين الخاص والعام أو الأنا والآخر بشكل متواز

الحياد الفلسفي مؤقف منتخب

وبعد أن يفك هويدي العلاقة مع الآخر ويكشف نواقص فكره وعيوبه ومفارقاتها وينتقل الي الخطوة الثالثة : ونعني بها أعلان الهوية هوية الفكر الذي خرج به عن دائرة الأجوبة التقليدية السائدة عالميا وعربيا أي أنه قدم الحل وحول الإجابة عن سؤال ما

العمل ؟ بعد أن أقصى جانبا السائد والمألوف والمتداولة من هذه الاجوابه وكشف نواقصها عبر جهاز مفهومي متناسق •

قدم لنا الدكتور هويدي مشروعة الفكري على الصعيد الاجتماعي ، نعم ؛ الفلسفة الحيادية في القطاع الاجتماعي الإنسان ، الأسرة ، المجتمع ، المؤسسات ، الدين ، الدولة، الأمة ، الإنسانية • وهي بالأساس وجهة نظر لا تشبه هذه أو تلك من الفلسفات المألوفة في الساحة القومية وليست هي مذهبية جديدة تضاف إلى المذهبات السائدة ، بل هي مجموعة مواقف مشروطة بظروفها التاريخية والاجتماعية ؛ فهي أذن حالة تتأرجح بين الإطلاق والنسبية تؤمن بمعايير ذات صلة بمجتمع عريق يتغير ويروم الدخول في فئة التقدم والنهوض والارتقاء الحضاري

ولكي يكون هذا الزاد الفكري الحيادي المنحاز معبرا عن خصوصية الموقف الحضاري العربي لا بد أن يحدد علاقته بالآخر وأعني بها علاقة حوار وتثاقف يأخذ ويعطي ما دامت به حاجة إلى العلوم والتقنية والثورة المعلوماتية وروح العصر ومعطياته ، لذلك وقف هويدي يتحدث عن فلسفة المواقف التي تتميز في كونها :

- ليست فلسفة مذاهب تقليدية.
- فلسفة الاستقلال الفكري والحيوي ، التي تحدث عنها لاحقا نصار ومشتاق .

ويوصها د.هويدي هنا قائلا هي محاولة للتفتيش عن النظرية الكلية العامة التي يصب فيها هذا المعتقد الخاص ، محاولة فلسفية أصيلة ، تلتحم بالظروف وبالإنسان إلتحاما مباشرا ، لذلك فهو ينطلق من الواقع ومن الوجود لكي يعرف فيما بعد طبيعة ذلك الوجود القومي والاجتماعي.

فلسفة العروبة والحضارة الإسلامية : وفي هذا المجال ، يحذر هويدي من رد القومية إلى الدين ويحرص على رسم العلاقة بين العروبة والإسلام في إطار القومية العربية والحضارة الإسلامية احتراما منه للإنجاز الحضاري المتحقق في هذه الربوع منذ أقدم العصور ، وتأكيده على خصوصية المرحلة الإسلامية التي شهدت ازدهارا حضاريا رائعا ارتقت بفضله الامة العربية الي ذروة المجد حيث الانجاز الفلسفي والحضاري المتنوع فالقومية عند هويدي وجود قبل أن تكن معرفة وما هذا ما توافق مع ما قال به ميشيل عفلق عام ١٩٤٠ بأن القومية حب قبل كل شئ إنها انتماء

يقول الدكتور هويدي :" أن فلسفتنا الحيادية تعتمد على الوجود لاعلى المعلرفة في إن كانت عن الحياد أو عن القومية العربية

- فلسفة متعددة الاجابات نسبية المعايير : ترفض الفلسفة الحيادية' الاجوابة الواحدية وتستقي من معيني الوجود العياني للامة قال هذا مسترشد بقول جمال عبد

الناصر " أننا لم نتمهك في النظريات بحثا عن حياتنا وانما أنهمكنا في حياتنا بحثا عن النظريات" لهذا السبب يري هويدي "

- إن الفلسفة الحيادية هي التي تفتش عن حل وسط او قل الحد الأوسط بين الوجودية والماركسية في قضايا الفرد والمجتمع بعد أن نظرت للفرد كجزء من أمه مستقلة وليست نظرة وجودية أو ماركسية علي أساس الطبقات • وينبه هويدي من خطأ الظن قائلا بان الرؤية الحيادية هذه " ليست قائمة في التوفيق بين جهات النظر المتعارضة أو في تقديم حلول أو وسطي تتسم بما تتسم به هذه الحلول عادة من سلبية ووقوف في مفترق الطرق وقفة العاجز •• إن مهمتها الرئيسية القائمة في أن تقدم حلولا إيجابية تتسم بالصدق والتحليل الجاد لطبيعة الأشياء ، والابتعاد عن المذهبية في التفكير "

إن الفلسفة الحيادية تعتمد التحليل السليم من أجل الوصول إلي حل يتفق مع طبيعتنا وظروفنا ، وينبع من وقعنا الاجتماعي ، له صله بنظرتنا للقيم والمعايير النابعة من صميم هذا المجتمع منظورا إليها وفق منطق التطور والتقدم " فدراسة القيم في معناها الفلسفي ؛ ليست دراسة موضوعية للاشياء ؛ أو الافعال ؛ وليست دراسة سيكولوجية ذاتية للنفس أو الانا وللعمليات التي تتعاقب علي حياتنا الباطنية ، بل دراسة ذاتية - موضوعية قائمة علي العلاقة الديناميكية التي تقوم الذات عن طريقها موضوعات الحق والخير والجمال بعيدا المعيار الاقتصادي النفعي الأناني الذي يحسب المعايير والقيم بميزان حسي ملموس • بل إن المعني الفلسفي المحايد للقيمة يتجلي في كونها " ليس نسبية بهذا المعني علي الإطلاق •• بل هي مجموعة من الاعتبارات المعنوية الاخري التي تنتمي الي عالم أخر يختلف عن عالم الأشياء ، ومجموعة هذه الاعتبارات المعنوية تجعل للقيمة في معناها الفلسفي وجودا أخر مستقلا عن الوجود الشيئي وهذا الامر يتصل باحكام القيمة التي نطلقها علي مضامين الخير والشر بعيدا عن صفات حسية ادركها أو ادراكا حسيا في الاشياء والاشخاص بل بصدد عملية تقويم ذاتي ، أقوم بها الجمال والقبح والخير والشر اجتمعت عليه الأحكام الذاتية مع ما في الأفعال والأشياء من مضمين أخلاقية غير ما نطلقه من أحكام حسية عن الأحمر والأصفر أو الحلو أو الحار " لهذا السبب لم يطلق هويدي علي هذه الاحكام اسم الاحكام الحسية بل الاحكام المعيارية ، والحكم المعياري الصحيح لايقوم فقط علي اشراك الذات ، ولاعلي تقديرها لشي أو عمل ما وأظهار استحسانها أو استهجانها له ، بل يجب أن يكون " مصحوبا بالشعور الضمني بأن ما اصدرة من حكم ليس وقفة علي وحدة ، ولا يستند الي مجرد تفصيلي الشخصي لأمر من الأمور • بل علي الحكم الذي اصدرة ، ويكون مصحوبا بمشاركة الاخرين معي فيه "•

وهكذا يضع هويدي - منطقة الوسط - للحكم الجمالى والأخلاقى فى الفلسفة الحيادية العربية بين الفردية و الأجتماعية مطابقا موقفه على الفن والأخلاق ،وبخلاف ذلك

يكون عامل هدم لمبحث القيم وإلغاء علمي الجمال والأخلاق. هكذا نظرا هويدي لجدل الذاتي والموضوعي " وهذا معني المعيارية الصحيحة في الفن والاخلاق لان الاحكام الجمالية والاخلاقية ليست مجرد أحكام تقويمية بل هي في صميمها أحكام معيارية يفترض وجود عنصر معيار عام يجعل الحكم التقويمي عاما أو مشترك بين الناس وبهذه الطريقة تجاوز هويدي الجدل العقيم بين العقليين والتجريبيين من حول هذه المسألة ودعا الي التعامل مع الأحكام المعيارية ، بما يفترض بها من روح الواقع " الذي نعيش فيه ونربط الفعل يجب بالفعل يكون ، أو نربط بيني ما ينبغي إن يكون بما هو كائن " من غير إن نقع في مأزق الأحكام الوصفية • ففي دنيا القيم علينا أن ننتزع إلي موضوعية ليست عقلية شكلية مجردة بل " تنبض بالحياة وتكشف عن حيوية علاقتنا بالأشياء التي تحيطنا •

يخلص هويدي من كل ذلك إلي " فلسفة بين بين ، فلسفة حيادية " تمنح القيم وجودا يختلف عن الوجود الصوري العقلي الذي نجده لدي المثاليين والصوريين ، وعن الوجود المادي الشيئي الذي نجده عند الماديين • إنها قيم تجتمع حولها فردية متناغمة مع الجماعة تناغما حبا واعيا ، من غير أن تعني " أن وجود القيم سيحتل مكانا وسطا بين الوجود الصوري والوجود المادي أو مختلفا عنهما مقابل معناها كذلك : أن القيم لن تكون تحت رحمة الحرية الإنسانية الفردية الوجودية القائلة:بأن الإنسان هو الخالق للقيم والمتصرف فيها !ولن يكون مجرد صدى أيديولوجيا لبعض الوقائع المادية التي توجد في أسفل الهرم... كما عند الماركسية "وهي حيادية بهذين المعنيين" السابقين.

إن الحرية التي يشترطها الوجودي لتأكيد ماهية الإنسان تجعل منه الفرد خالق كل شئ من غير قيم اجتماعية أو دينية أو عقلية في حين يدعو الحياد الفلسفي إلى حرية ملتزمة ، غير سائبة ، لكي لا تتقاطع مع حريات الآخرين ، وبهذا تحتفظ لنا بلغة للتفاهم المشترك لصالح الجميع.

وهكذا قدم هويدي نظرة موضوعية للقيم تختلف عن ذاتوية كانط والوجوديين ومادية الماركسيين ، أنها "موضوعية حيادية" متفوقة على موضوعية الواقع المادي الماركسي ، والموضوعية العقلية الصورية عند كانط لأن الفرد "ليس مجرد مسرح للقيم أو خالق لها" بل يلتقي الإنسان بالقيم كما يلتقي الشعور بموضوعه عند هوسرل .

فعلى الإنسان ، أن يبعث الحياة في نماذجه وأن يحولها من وجودها الضمني إلى وجودها الواقعي ، وأن يتمثلها ، ويحيلها إلى غايات وأهداف وأن يتفاعل معها ويتصرف في ضوئها "تحقيقا للهدف الاجتماعي والنفسي للقيم وبما يكشف عن دورا إيجابي" بهذا المعنى تتحقق قوة الدفع الهائلة التي تكسب القيمة فرصة الازدهار بعيدا عن المفاضلة بين المعنى واللفظ أو الشكل والمضمون وإشكالية الفن للفن والفن للشعب

هـ- وحيادية الموقف الفلسفي بين الفرد والمجتمع تنشأ عند هويدي من اعتقاد بأن "الفرد يمتد بجذوره في المجتمع أمتدادا طبيعيا لا قسر فيه" لذلك من واجب الفلسفة الحيادية ان توسع من معنى المضمون بحيث يشمل إلى جانب الأحساس "الغاية التي يهدف إليها الإنسان" وفق الشروط المنهجية التي يراها هويدي وكأني به قد أستحضر كل التراث والتجربة الحضارية لمجتمعه، وترجمها عمليا وطورها فنيا ، وتلك هي حرية الاختيار التي تؤمن بها الفلسفة الحيادية وليست حرية الخلق الوجودية الزائفة بمنظور هويدي.

و- بهذه الكيفية يتحدد الموقف الفلسفي الواضح للإنسان عبر محاولة مركبة يتفاعل فيها الذات مع الموضوع و الفرد مع المجتمع و الوعي مع الواقع و التراث مع المعاصرة .. ليأتي الفعل معبرا عن موقف متميز جديد راق يكشف سمو الهدف الذي نسعى إليه جميعا في أمة تروم الخروج من حقبة التخلف إلى مستوى حضاري متقدم

ز- الحياد الذي يريده هويدي بين الفرد والمجتمع ، بين الماهية والوجود ، بين الصورة والمادة بين اللفظ والمعنى ، بين الشكل والمضمون ، بين الإنسان المبدع للقيم والإنسان الذي يتلقى القيم من الخارج.

١- ح- يرفض هويدي أن تكون فلسفته حلا وسطا يجمع محاسن الأطراف المتناقضة في مزيج تلفيقي ، بل يريدها معبرة عن حياد يتفق مع ظروفنا وينبع من واقعنا ويتمشى مع تقاليدنا الروحية والحضارية " كما هو " شأن حيادنا الإيجابي في المجال السياسي المعبر عن ظروفنا التاريخية وواقعنا الحيوي وصولا إلي :-

أولا - فلسفة تتفق مع تقاليدنا وحضارتنا الروحية والثقافية •

ثانيا - فلسفة تقف في وجه الفلسفات الوافدة في عالم القيم ، وقفة حوار وهوية ورأي•

ثالثا- توكيد فاعلية العقل العربي والحضارة الإسلامية ، الإنسان يعيش في مجتمع حضاري عريق ، مستمر الفعل والحيوية والنشاط •

رابعا- فلسفة تتسم بالشمولية التي يجب أن يتناولها المنهج الفلسفي المنشود لربط الحياة الفكرية العربية بالحياة نفسها وبالحياة الواعية •• في أعمق مستوياتها • الشاخصة في الفلسفة من أجل أن نضمن لإنساننا الحياة الكريمة هذه هي خلاصة المشروع الحيادي الفلسفي المنحاز الذي قدمه هويدي قبل أربعة عقود • عرضنا في الصفحات السابقة علي أمل مقارنته بمشروعات أخري كشفا عن أصالته وتأكيدا علي أن هذا المشروع مازال طرفا حيا ! فماذا قال زكي نجيب محمود - وناصيف نصار .. بل ماذا قال الذرائعيون والتدريجيون • ؟

المبحث الثاني : الفلسفة الاستقلالية في الفكر العربي المعاصر

لأغراض المقارنة سنقتصر في متابعتنا الفكرة الاستقلال الفلسفي العربي على مثالين اثنتين ، الأول : الدكتور زكي نجيب محمود والثاني ناصيف نصار :

١- زكي نجيب محمود والحياد الفلسفي •

لم تكن قصة الفلسفة التي تملكت وعي الدكتور زكي نجيب محمود طول ستة عقود ويزيد غائبة عن الباحثين العرب ؛ وهو يتطور من موقف العارض الى المبدع حتى أجاز لبعض الباحثين العرب أن يتحدث عن محمود الأول و محمود الثاني يقصد بالأول : الوضعي التجريبي الذرائعي • وبالثاني : العقلاني العربي النقدي ، بجميع ما تنطوي عليه هذه الانتقالة من مغزى فكري وفلسفي لأسباب كثيرة ذاتية وموضوعية ، فردية واجتماعية وطنية وقومية ، عدل محمود موقفه الفلسفي وعمق من شروط ومقومات المنهج الذي يستجيب لمتطلبات المجتمع العربي وحاجات المرحلة ويحرر المرء من قيود النظرة الواحدية واعيا إلى نظرة شمولية تجمع التراث إلى المعاصرة أو الماضي إلى الحاضر و الدين إلى الفلسفة و العلم إلى الأخلاق و التأمل إلى التجربة ، بنظرة فلسفية تؤمن بتكامل الحياتين والعالمين الأرض والسماء .

فغاية محمود هنا تتوافق مع هدف هويدي وتكشف عن وحدة المنطلق والموضوع والواقع والهدف الاجتماعي والتاريخي للفلسفة وأن اختلفت تقنيات كل واحد منهما . فحيادية هويدي تعني في محصلتها النهائية الوصول إلى الحل العقلاني النقدي لمشكلات الفكر والحياة في هذا المجتمع ، لكي يتمكن من تجاوز عوامل الضعف والإخفاق وصولا إلى الأفضل في الفكر والحياة ، وهو عينة الحل المعلن لمحمود في كتابه تجديد الذي خلص فيه إلى تسجيل الحقيقة القائلة ، أن المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة ليست هي كم أخذنا من ثقافات الغرب ، وكم ينبغي لنا أن نزيد ... وإنما كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد ، الذي بغيره يفلت بنا عصرنا أو نفلت منه ، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها ، وبذات الدافع راح محمود يعب التراث عبا ، وسؤال فلسفي يؤرقه ، كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا بحث يندمج فيها المنقول و الأصيل في نظرة واحدة • تلك هي من حقائق انتقاله الدكتور محمود التكاملية وليست الثنائية أو الحيادية التي لم تحمل سلاح العلم والعلمية الذي سيطر على تفكير محمود وهو يعرض لذرائعية الامريكين وعلمية الوضعيين والتجريبيين •

ومحمود علي قناعة بلا فاعلية المثقف الذي يعيش بلا فلسفة • وليس بفلسفة محايدة ، أو من غير نظرية مستوفية لشروط التعبير عن وعي الفيلسوف لمشكلات عصره ومرحلته ومجتمعة ، و لا قيمة لفكر أو مفكر ، يحلق بعيدا في تجريديات إنسانية وينسى

حقيقته الاجتماعية ووقعه التاريخي الحيوي ؛ وكيف له أن ينسى أهمية العبق الروحي بشكل متوازن وتلك خصيصة يتفرد بها تلك المجتمع ؛ فهو يعيش في موطن انطلقت منه ، اجتمعت فيه ، جميع الديانات الموحدة ، وتوزعت إلى الناس كافة ، شرقا وغربا وشمالا وجنوبا ؛ هذا ما يستشعره أنسان هذه الربوع كجزء من وجدانه وكيانه ووعيه ، وهو يتأمل الفلسفات الوافدة التي تستهين بالروح والعقائد الدينية !

لقد أدرك محمود مثلما أدرك هويدي ، أهمية المسك بثلاثية الحياة في المجتمع العربي واعني بها العلم ، الحكمة ، الأيمان التي لاغني عنها لمن يروم النهضة والتقدم وحماية النفس من اختراق الخصوم • لقد جاءت حلول محمود لمشكلات المجتمع العربي متوافقة مع حلول هويدي في :-

١- إنتاج الموقف الفكري العربي في هدي جدليات الأصالة والمعاصرة والانحطاط والنهضة •

٢- إنتاج أسباب الحياة المادية العربية اعتمادا علي معطيات العلم والتقنية •

٣- إرساء قواعد حياتهم المدنية علي أسس عقلانية تقوم علي الحرية والمشورة واحترام الإنسان وفكرة الشركة في المواطنة حقوق وواجبات

٤- النظر إلي المستقبل من خلال فكرة الزمن والحياة اعتمادا علي أنفسهم ومنطقهم التاريخي، ومعرفتهم لموقعة في خارطة الانسانية وسعيهم مع الآخرين من أجل عمل مشترك = حوار الحضارات والامم واستيعاب تراثهم حوار الأجيال لرسم صورة الحياة القادمة للعرب في القرن آلاتي •

٥- لا يتحقق كل ذلك للعرب إلا إذا أدركوا خطورة العيش عالة علي الأمم الأخرى مستهلكي نفايات الشعوب الفكرية والمادية من كل صنف ولون ! هذه هي نقطة اللقاء بين هويدي ومحمود وجميع العقلانيين النقديين العرب علي " أن لا نهضة من غير نظرية فلسفية شمولية " قائمة علي المنهج العلمي وجدل الانحطاط والنهضة و الأصالة والمعاصرة • بها تتحقق الأمة العربية ذاتها وتعيد ثقة الإنسان العربي إلي نفسه بعد أن عمل الزمن والأعداء من كل الأسماء علي إيذائه مستفيدين من غياب النظام العربي السياسي القوي• • لقد أعلن محمود مشروعه الفكري قائلا " أما ألان أحاول التوفيق بين العقل والحرية معتمدا علي المنهج العلمي••• إذا ما أردنا أن تجاوز القصور في ثقافتنا المعاصرة " فالمفكر الأصيل لا يمكن أن يعيش بمعزل عن مشكلات مجتمعه إذا ما أراد تجاوز القصور في الثقافة العربية المعاصرة ، وربما مس المشروع المحمودي شيأ من الذرائعية أو بعض أجوبتها ولكن :

أولا : على الرغم من هذه الاستعارة التي ناشئنا وهو يدرس حياة الفكر في العالم الجديد ، وقف في مبحث الأخلاق وقفة منهجية تكاملية ومعرفية سماها محمود أمين العالم النقدية الوسطية تارة و المدرسة النقدية الوضعية البنيوية تارة أخرى قائلا عنه توجه زكي نجيب محمود...عد ذلك إلى ثنائية النقد الأدبي وفي فكره الفلسفي عامة وهو لم يخرج عن جوهر هذه الفلسفة الوضعية التوازنية وأكثر من ذلك أعتبر محمود الوضعية نبتة عربية الجذور عندما قال بالتوازن بين الجانب العقلي والجانب الروحي.

ومهما يكن من أمر حقيقة مشروع محمود من وجهة نظر العالم أتفقت هموم هويدي ومحمود وهما يرسمان خطوط مشروعهما المعرفي فكما وجدنا هويدي يفتش عن الهوية الفلسفية للعرب ، كان محمود ومنذ عام ١٩٦٢ أي بعد سنة من كتابة هويدي لدراسته يتحدث عن الذات القومي والاجتماعي بعد سلسلة الأحداث والمفارقات التي حدثت بين الفكر العربي والواقع السياسي العربي من جانب والبرنامج الغربي من جانب أخر ، لذلك راح يتحدث عن مقومات الشخصية الإفريقية والأسيوية ويلوم الغرب الذي أعجب بفكره ردحا من الزمن ، على استنزافه لثروات العالم الثالث ويحمله مسئولية التخلف ، ويتألم لغياب الحرية والسلام. ليخلص من ذلك إلى بيان أهم المشكلات التي تحول دون نهضة العرب ممثلة بـ الصهيونية ، الاستعمار ، التخلف العلمي والاجتماعي والتقني والأنظمة السياسية المتخلفة والمعزولة عن الجماهير والمفروضة عليه بالقوة ويحز في نفس محمود عدم تمتع المجتمع العربي بثمار علم العلماء وحكمة الحكماء بسبب طبيعة تركيبة الأنظمة العربية لذلك قدم برنامجه الإصلاحي التكاملي ، تمهيد لتحقيق النهضة المنشودة من خلال التكوين الوجداني القومي وملامحه الشاخصة في الدين والأسرة والأخلاق والذوق والفرد والجماعة والأمة وفق مفهوم الأمة الوسط.

ثانيا : إن محمود في قضايا الأخلاق والقيم لاسيما في مبحثي الحرية والمرأة يستشهد بأقوال برجماتية تارة ووضعية تارة أخرى ، جاءت في شكل موقف حيادي مرة و تكاملي أخرى ، منها إستشهاداته بأقوال وليم جيمس عن حيادية العقل والبدن وقوله إن الحق يجب دائما أن يفضل على الباطل عندما يرتبط كليهما بموقف ولكن عندما لا يرتبطان بموقف فإن الحق يتساوى مع الباطل في كونه ليس واجبا ، مثلما أتفق معه في الأخلاق الوسط حينما ألتمس محمود السعادة في الفضيلة والمتعة في الواجب.

ثالثا : وحينما يقف محمود عند مسألة النهضة العربية ، يعرض لنا منهج الإنقاذ الفكري من خلال دعوته لبعث روح التسامح والعدل والمساواة في زمننا هذا الذي ننشد فيه تحقيق الاعتدال والتوازن بين مطالب الإنسان الثلاثة الجسد والعقل والروح عبر تكاملية عرضنا لها في السطور السابقة ، تصل به إلى قيام فلسفة عربية أصيلة وعلمية مهمتها "استخراج ما هو مضمر في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا" ليكون مادة حية نستعين بها على

مواجهة الصعاب فإذا كانت قيمة العقل والعقلانية الكاشفة عن العوامل الفاعلة في المجتمع العربي المعاصر ، وهي من شروط بناء فلسفة للتاريخ نجد أن الوسطية والاعتدال تستغرق فكر محمود وتكشف عن رؤياه المتحددة فتجذبه فوق حيادية الموقف البرجماتي المصطنعة وتقترب به من مفهوم الأمة الوسط ومن فكرة الاعتدال وهو يتحدث عن وجدان أمم الشرق الأقصى ، وصرامة عقل الغرب ، التي تجتمع في الوسط العربي الجامع بين حرارة العاطفة وبرودة العقل .. لتحقق لنا عملية البعث والإحياء القومي التي تيسر للأمة فرصة العيش الكريم بين أمم الأرض .. هكذا نظر محمود للموقف الفلسفي الحيادي فما هو مقدار أقترابه من حيادية هويدي أمر نترك تقديره للقارئ الفاضل. أما استقلالية نصار فهي مثلنا الثاني في هذا المبحث

٢- نصار وطريق الاستقلال الفلسفي.

حاول الدكتور ناصيف نصار أن يتجاوز التقليد والتبعية في الفكر العربي المنقاد وراء التقليعات الفلسفية الغربية ، في مشروعه الثقافي الذي عرضه طوال الثلاثة عقود الماضية وهو يفتش عن حل لقضية النهضة العربية من خلال ربط هذه القضية بعقلانية جديدة تكسب الأمة طابع نوعيا خاصا في التاريخ العام للحضارات الإنسانية يكون فيه دور الفلسفة النظر في أعماق ذلك الواقع المتعين في الزمان والمكان من جانب ، ولتؤثر طريق النهوض وتتمكن من حل مشكلات الشعب العربي من جانب أخر ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالحوار الحضاري - الفلسفي المقترن بوعي فلسفي أصيل يدرك العلاقة الجدلية بين التاريخ الحضاري الحي وتاريخ الفلسفة يتعامل وفق منظور نقدي مع الواقع ومع الفكر والسياسة والمناهج والمجتمع ، بعيدا عن المشكلات المفتعلة أو الفكرية المجردة للفلسفة ، ويرى نصار أن المشكلة برمتها مشكلة وجود تاريخي للعرب ظل معلقا بطموح وحدوي وجماهيري سياسي من غير أن يقترن بفلسفة تؤمن بها حركة فاعلة في المجتمع تشعر الإنسان العربي بدوره التاريخي ، وامتداده الزمني في الماضي والمستقبل محورها الوجود التاريخي الذي من غيره لا نستطيع ولوج طريق حركة التاريخ الحي ، مثلما لا نتمكن من اللحاق بحركة الفلسفة وتاريخها.

بهذه الحلول منح نصار الفلسفة دورا تاريخيا - عقيديا لا نستغني عن المعرفة التاريخية الأصلية ولا يبتعد عن المنطلق العقيدي للمفكر العربي في إعلان انتمائه إلى تاريخ أمة تسعى إلى خدمة الإنسان وتأكيد ثقته بنفسه.

ويكفي دلالة على وحدة الهدف المشترك بين نصار وهويدي عنوان كتابه الأول طريق الاستقلال الفلسفي المعروض وفق منهجية نصار في بحثه عن حل لمشكلة النهضة العربية المعاصرة والتي لا تبدأ إلا من الفلسفة المتوافقة مع ذلك الهدف من غير التعويل على النزاعات التلفيقية وتنأى عن التقليد والمحاكاة والاغتراب وتأخذ بالناجح من الأدوات

والوسائل المفيدة التي يتعامل بها الفكر الإنساني ، إن جواب نصار الفلسفي يستعين بمنطق الحوار مع الأجيال = الأصالة و مع الحضارات والأمم = المعاصرة على وفق منهج علمي واقعي لذلك راح يفتش عن آليات ذلك المنهج الواقعي الذي يستجيب لمنطق التطور التاريخي العربي المعاصر ويتناغم مع الجوانب الإيجابية العلمية في الفكر الغربي المعاصر شرط أن يأتي الجواب العربي علميا تحليليا وتطوريا يعيننا على تكوين نظرة فلسفية إنطلاقا من مقولة الوجود التاريخي لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية لكي تحقق للأمة مبادئ الحرية والقومية والعدالة الاجتماعية وهو أمر خاص بالعرب دون غيرهم ، وفي هذه الحقبة بالذات التي على المفكر أن يفكر بدخول الألف الثالث للميلاد وهو على ثقة أكبر بالنفس والمجتمع وبالمستقبل ، لهذا راح نصار يفتش عن طريق للاستقلال الفلسفي ويعرض دلالاته الفكرية ليستكمل بها مشروع هويدي ومحمود وغيره من عقلانيي العرب المعاصرين

خلاصة القول : مهما أختلفت بنا القناعات وابتعدت بنا الاجتهادات تبقى الأسباب المنوه بها في صفحات هذه الدراسة المتواضعة واحدة من شواهد المشروع الحيادي لهويدي وأهميته ، لكن الدعوة تحمل في طياتها هموم جميع المفكرين العرب في الوصول إلى فلسفية تكشف عن جوهر مشكلات المجتمع العربي ، وتضع على طريق النهوض والتقدم ، يسترشد بها الساسة وأولو الشأن للانتقال بالإنسان العربي إلى وضع إيجابي يؤهله لمعايشة اشتراطات القرن الحادي والعشرين وقضاياه المعرفية متشبثا بالعقلانية والعلمية والتقنية والثورة المعلوماتية تتشبثه في القضايا الاجتماعية بالديمقراطية والحرية والعدالة والمساواة والتكافل الاجتماعي والتعاون والتوحد واحترام الرأي الأخر وإجادة أسلوب الحوار والاعتراض والتعبير عن روح المواطنة الحقة ، وجميع هذه المطالب ليست مستحيلة إذ ما تهيئ لها مناخ إنساني وسياسي عام لا يتبرم بالجديد من الفكر ويعمل على تحويل الفكرة إلى واقع حي ويوظف الفلسفة لصالح النهضة والتوحد والتقدم وهو ما نرجوه جميعا في أيامنا القادمة ، ليكون لأمتنا شأن ولها مكان تحت الشمس ، فحيادية الفلسفة المطلوبة حيادية إيجابية تأخذ وتعطي ولا تنغلق على نفسها ، تتحاور مع الجميع وتفتح النوافذ على مصرعيها وهو هدف جاهد صاحب يحيى هويدي من أجله طويلا.

يحي هويدي .. نحو الواقع

د. مصطفى النشار (*)

يعرف الدكتور يحيي هويدي جيدا في مصر والعالم العربي كأحد رواد الفلسفة القلائل الذين يحرصون في كل ما يكتبون علي الإضافة والتجديد والإبداع ، ولذلك فكل ما يصدره من مؤلفات يتلاقى عندها القراء بين مؤيد ومعارض ، ويكتسب هذا الكتاب ـ الذي اختار له مؤلفه عنوانا معبرا هو "نحو الواقع " ـ أهميته من أنه احتوى علي دراسات كانت تتويجا لخبرة فلسفية طويلة جاوزت الثلاثين عاما من العطاء المستمر ، فضلا عن انه في معظم فصوله يكشف عن التطور الفكري الجديد الذي يعيشه يحيى هويدي حاليا ،

فقد مر مفكرنا بأطوار فكرية عديدة كان أهم معالمها تلك المرحلة النقدية الأولى التي كان يحاول فيها اكتشاف معالم الطريق التي سيختاره فيما بعد ؛ وقد بدت هذه النزعة النقدية في مقالاته العديدة بالمجلات الثقافية، كمقالاته في مجلة "الثقافة" و "الفكر المعاصر"، حيث كتب مقالات نقدية عديدة نشر بعضها في كتابنا هذا مثل " الوجودية تلقي حتفها " ، وكان كتابه "الوضعية المنطقية في الميزان " من ابرز معالم هذه المرحلة ، أما المرحلة الثانية من مراحله الفكرية ، فقد ركز فيها علي التفاعل مع الواقع السياسي والاجتماعي الذي عاش فيه المجتمع المصري بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ م ؛ حيث قام قلمه بدور كبير في تنظير الفكر الثوري الذي ساد تلك الفترة ومن كتاباته في تلك المرحلة كتابيه "حياد فلسفي " و " الفلسفة في الميثاق " والكثير من المقالات التي تسير في هذا الاتجاه والتي نشر منها في كتابنا هذا "النظرية الفلسفية في الميثاق " و" معني الحرية في الأدب " و " الأدب الواقعي ليس أدبا فوتوغرافيا " ،

وفي أثناء هاتين المرحلتين حاول مفكرنا أن يشق لنفسه طريقا جديدا لم يطرق من قبل لدي المفكرين المصريين والعرب ، وجده في الاتجاه الواقعي الجديد ـ ذلك الاتجاه الذي حمل لواء التعبير عنه الفيلسوف الإنجليزي صمويل الكسندر (١٨٥٩ ـ١٩٣٨) ـ ولم يحمل د، هويدي نفسه علي تقديم هذا الاتجاه الغربي كما هو إلي القارئ العربي كما كان يفعل غيره من المفكرين العرب حيث ارتبط اسم كلا منهم باتجاه فلسفي معين حمل عبء نقله ألي العربية ، بل ـ كما يقول هو في مقدمته لكتابه " دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة" ـ لقد اتخذ منه موقفا يطل من خلاله علي هذا الفيلسوف أو ذاك دون أن يقع هذا نفسه أسيرا لهذه الفلسفة الواقعية الغربية ، وقد تجلي هذا الموقف بوضوح في كتابه العميق " منطق البرهان " ، وكذلك في مقالاته عن الواقعية الجديدة وعن مؤسسها صمويل الكسندر

(*) أستاذ الفلسفة القديمة بآداب القاهرة

ثم عن أسس الواقعية كما يراها هو في كتابه " دراسات " المشار إليه من قبل ، والتي اختتمها بمقاله " فلسفتنا فلسفه واقعية " حيث حدد فيها الأطار العام للواقعية الثورية التي تختلف عن الواقعية المادية من ناحية ، وعن المثالية من ناحية أخري ؛ تلك الواقعية التي نجد فيها " أن الفيلسوف الواقعي قد استطاع في احترامه للواقع مع عدم الاستسلام له يعمق كثيرا من جوانبه واستطاع كذلك الى جانب أيمانه بهذا الواقع العميق أن يؤمن بعالم قوامه المثل والقيم يخلق فوق واقعة ويساعده علي إعادة تشكيل الحياة وتحقيق إرادة التغير (دراسات ـ ص ٢٢٨)٠

أما المرحلة التي يعيشها مفكرنا حاليا ، فهي مرحلة أمتزج فيها ذلك الاتجاه الواقعي الذي ارتضاه لنفسه منذ زمن ، مع اتجاهه القوي الأن ألي الدين الإسلامي بمعالمه الإيمانية والعقائدية الأصيلة : أنها مرحلة يؤمن فيها صاحبها بان الفكر الأصيل يتفاعل مع الواقع ويصنع الحياة ، وهو يعبر عن ذلك بأجلي ما يكون التعبير وقوة العبارة حينما يقول في مقدمة الكتاب الذي بين أيدينا انه " أشد الناس ايمان فان الأفكار هي التي تصنع الحياة ، وبأن استرداد شعب من الشعوب لفكرة ضائعة قد يكون اجدى علي حياته من أي كشف بتروني من عثور علي منجم من الذهب مثلا ٠ وهو يؤمن ايضا بان الروح الدينية والأخلاقية ـ وليس الإنتاج وادواته وتحديد ملكياته وأشكاله ـ هي التي القاعدة الخرسانية او البناء التحتي الذي يقوم عليه أي مجتمع ثابت الأركان "٠

وقد جاءت معظم مقالات " نحو الواقع ، معبرة عن هذا الإيمان برسالة الفكر حينما يتفاعل مع الواقع من فيشارك في صنعه ٠ وقد بدا لي انه أراد أن يبرهن علي ذلك بطريقته فرتب مقالات الكتاب بحيث جعل أولها هي أخر ما كتب ، واخرها هي أول ما كتب، كدليل جديد علي انه يري أن قضايا الواقع الذي يعيشه مجتمعه الآن وهي التي يجب أن تشغلنا اكثر من قضايا كنا نعيشها منذ سنوات مضت .

وفي أول تلك المقالات عن " السياسية عند احمد لطفي السيد " نجده ينتقي من أفكار لطفي السيد ما ينبغي أن يكون حيا بيننا ويتفاعل مع تلك الأفكار بحماسة الشباب ورجاحة عقل المفكر حينما يتصيد فكرة صائبة عند مفكر آخر ؛ فقد التقط قول لطفي السيد " أن القومية معناها أن نكرم أنفسنا ونكرم وطننا " ليتوقف عندها صائحا " لبيك يا شيخ الفلاسفة : أن نكرم أنفسنا بان نكرم المواطن فينا " ويذكرنا بأن هذا القول فيه أحياء لقول المشرع اليوناني القديم صولون " بأن خير الأمم أمة يتأثر جميع الأفراد بالإهانة التي تقع علي واحد منهم ". وان كان هذا عن تكريمنا لانفسنا او عن تكريمنا للمواطن في كل منا " فان تكريما لوطننا ـ والقول للدكتور تهويدي ـ فلن يكون الابشيئين لا ثالث لهما : أولا بان نجعل من وطننا قبلتنا الي توجيه أنفسنا شطرها دائما . وثانيا: الاعتماد علي قوانا الذاتية في نهضة هذا البلد الشريف . ويستشهد هنا بقول اخر للطفي السيد يقول فيه: " قد اعذرتنا الحوادث اذا انذرتنا بان الاتكال علي غير المصريين في تحقيق امال المصريين ضرب من اللعب بالمصالح وحال من احوال العجز والقنوط".

وقد حفل الكتاب بالعديد من المقالات التي تسير في الاتجاه نفسه الذي يبدو فيه لارتباط الوثيق بين المفكر ومجتمعه مثل مقالته عن " اهمية الدراسات الانسانية في المجتمعات النامية " حيث نادي بضرورة اتصال القائمين علي تلك الدراسات بواقعهم والعمل علي إنهاضه ، فأصحاب الدراسات الانسانية هم الذين تقع علي اكتافهم اكثر من غيرهم مهمة نشر الوعي القومي بين أبناء المجتمع. وهو يؤكد نفس المعني في مقاله " جامعاتنا وقضية التغير " ويضيف أن الدراسات الانسانية ليست مسئوله فقط عن ترقية الذوق والوجدان وصقل الوعي الإنساني ، بل هي ـ وليست الدراسات في فروع العلوم الفيزيائية أو الرياضية أو الدراسات الهندسية او الزراعية او الطبيعية ـ المسئولة كذلك عن خلق النظرة العلية بين أفراد المجتمع علي الرغم مما يبدو في هذا القول من غرابة ، وذلك لان النظرة العلمية التي حرص علي أن يأخذ جميع أفراد المجتمع أنفسهم بها ليست إلا أسلوبا في الحياة وفي التفكير وإرساء في النفوس للنظرة الموضوعية المنهجية الي الأمور ، ايجادا لعلاقات اجتماعية جديدة تقوم علي أساس النظرة الي العمل الذي يصدر عن الإنسان علي انه دراسة القيمة الكبرى ورأس المال الوحيد. وكل هذا تقدمه العلوم الإنسانية على أنه دراسة في الوقت الذي يمارسه فيه العلماء دون أن يدرسون . ولما كانت العلوم الانسانية علوما سلوكية في المحل الأول تتوجه بتحليلاتها الي البشر والناس فإنها تصبح العلوم المسئولة عن نشر النظرة العلمية وإذاعتها في المجتمع

أما في مقالته " عن الدين والمجتمع عند مصطفي عبد الرازق " فقد أوضح تلك الدعوة التجديدية الجزيئة التي تبناها الشيخ مصطفي حول ربط الدين بالجماعة والمجتمع حينما أكد علي أن أرتباط الدين بالجماعة هو الذي يجعل من الدين دينا . وهذا المعني للدين- في نظر الشيخ مصطفي وكاتبنا- اكثر أصالة من ربطه بفكرة الجزاء أو بفكرة الطاعة .

أما القضية الاساسية التي شغلت مفكرنا طوال الكتاب و في ثنايا معظم مقالاته فهي قضية " البعث الفكري " ، وهو يبدأ الحديث فيها . بمقالة عنوانها " بعثنا الفكري .. كيف" ؟ حيث يري ان بعثنا الفكري يعتمد علي عنصريين أساسيين هما ، الدين والمجتمع . فهو يقول " أن بعثنا الفكري ديني اجتماعي يهدف الي وحدة المجتمع في المقام الأول " ويوضح ما يعنيه حينما ينتقد الصيغ الاجتماعية الشمولية بقول " ان كثير من الصيغ الاجتماعية في الاصطلاح تودي الي هضم الفرد وإلي تقليص وجوده لحساب المجتمع . فالدعوات الشمولية علي سبيل المثال لا تمر بالفرد . بل الأحرى أن نقول أنها تمر فوقه " وهو يشير بذلك طبعا الي النظرية الماركسية التي تغلب النظرة الجماعية علي النظرة الفردية وتعتبر أن الفرد مجرد آله من ألات التعبير الاجتماعي ويودي دوره المرسوم في إطار التطور الشامل للمجتمع .

ومن هنا فان الدكتور هويدي يؤكد ان الصيغة الاجتماعية التي ينشرها فيما يدعو إليه من بعث فكري هي تلك الصيغة التي أساسها الدين " فان الصيغة الاجتماعية اذا كان أساسها هو الدين وديانه التوحيد بصفة خاصة فانها لابد أن تشهد ذلك الالتمام القوي بين قيمة الفرد

وقيمة المجتمع ، فالدين وحدة هو الذي يعلمنا أن الوطنية التي لا تمر بقيمة الفرد ليست إلا شمولية جوفاء قائمة في الفراغ. إن الدين هو الذي يعلمنا أن شرف المواطن هو شرف الوطن كله ".

وإذا كان عنصرا البحث الفكري يلتحمان في ربط الدين بالمجتمع بالمعني السابق ، فان د. هويدي يدعو كذلك - لكي يبني هذا البعث الفكري علي أسس علمية - إلي ارتباط علومنا بالواقع الاجتماعي وتلك في أساسها دعوة دينية دعي إليها الاسلاف ، فهو يقول في مطلع مقالته عن " المعرفة والعلوم الاجتماعية" أن " أسلافنا كانوا يقولون: لا خير في قول أي فكر إلا ما كان تحته عمل. وبعبارة أخرى نصحونا بالابتعاد عن البحث المجرد الذي لا يؤدي الي نتائج تطبيقية نافعة للناس ". وهو بالطبع يحدد هذه الدعوة ويطالب علماء الاجتماع أن ينظروا إلي الواقع الاجتماعي نظرة جديدة دعي إليها من قبل هيدجر - الفيلسوف الألماني المعاصر - وأساسها " أن التفكير العلمي او التصويري لا يعدو أن يكون مجرد تنظيم و تبويب للمعلومات بعد رصدها " . ، ومن ثم " فإذا كان التفكير العلمي الاجتماعي لا يكون ألا من خلال الإنسان والنظم فيحسن أن نستحضر أمامنا تلك الوظيفة الجديدة للتفكير التي يحدثنا عنها هيدجر علها تهدينا إلي انساق اجتماعية جديدة من طراز أخر غير الأنساق التي يعرفها علماء الاجتماع والأنثروبولوجي حتى ألان . أن أهم الأنساق الاجتماعية ليست هي بالضرورة تلك الأنساق التي ظهرت علي السطح . وليست هي دائما الأنساق المقننة ، بل قد تكون انساقا مهموسة منعها الحياء - ولا حياء في العربية او العلم - او الخوف من خطورتها ، او التوجس من قدراتها علي تحريك المياه الساكنة الراكدة وعلي أيقاظ النيام من مراقدهم من الكشف عنها ومن وضعها تحت دائرة الضوء " إنها دعوة منه إذن إلي أن يتخلي علماء الاجتماع عن النظريات الجاهزة والأنساق المعروفة - وأن يبحثوا في أعماق المجتمع لعلهم يكتشفون بأنفسهم انساقا جديدة تكون اكثر تعبير عن ذلك الواقع وهو في هذا يدعوهم ألا يخافوا والايستحوا في الكشف عن تلك المحركات الجديدة للمجتمع وا ظنني لا جانب الصواب أن قلت أنه يقصر بذلك النسق الجديدة " النسق الديني " بذلك المعني الاجتماعي الذي أشرنا إليه من قبل .

وقد توقف د. هويدي كثيرا من مقالاته عن الدين باعتباره جوهر هذا البعث الفكري؛ ففي مقاله " العلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية " يؤكد علي أهميه الحل الإسلامي لمشكلة العلاقة بين الفرد والمجتمع أو بين الفرد والسلطة ويعتبره هو الحل الأمثل حينما يقرر أن " استقلال الشخصية لا يتحقق إلا عن طريق قبول الإنسان الخضوع والتسليم لإله واحد فقط لان هذا الخضوع لذلك الإله الواحد هو الضمان الوحيد لعدم خضوع الإنسان لأية قوة أخري من تلك القوي التي تضافرت في الماضي وتتضافر الان علي قهره واستعباده بأشكال متفاوتة ".

ويتطرق في مقاله " نحو فلسفة قرآنية .. من الخلافة إلي الأمانة " الي إظهار تفرد الدين الإسلامي بأنه لم يكن دينا نظريا بمعني أنه " ليس مجرد نظرية ، بل هو في المحل

الأول تطبيق للنظرية "٠ فقد كانت نظرية التوحيد موجودة من قديم من زمن إبراهيم عليه السلام، لكن الإسلام وحده هو الذي نجح في التطبيق ، فهو وحده الذي نجح رسوله في تطبيقه عمليا وسلوكيا وسياسيا أبان حياته ولهذا كان خاتم الأديان والرسالات ".

ومصداق ذلك يبدو من النظر في " مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية " على محملها الصحيح كما يراها مفكرنا في مقالة تحت نفس العنوان ، حيث أن من دعائم الدعوة الإسلامية الاتجاه نحو الواقع وتأمل الطبيعة "٠ فإذا أراد الإنسان أن يبحث عن الحقيقة فعليه بالواقع الطبيعي الديالكتيكي المتحرك ٠ وتلك سمة من سمات مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية القرآنية "٠

وهكذا فان تحملنا الأمانة بتطبيق الإسلام كعقيدة وكشريعة في حياتنا باعتبار أن تلك الشريعة تتوائم دائما مع واقع المجتمع الحي المتحرك ، يعد من ضمن دعائم البعث الفكري بذلك المعني الديني - الاجتماعي الذي يدعو إليه مفكرنا ٠

د٠ هويدي متفائل بشأن المستقبل الذي سيشهد اتجاها نحو تطبيق جديد للمبادئ الإسلامية فهو يري بحدس الفيلسوف - الواثق من قوة استدلالاته - وبكشف المتصوف - الذي يري بعين البصيرة ما لا نراه بعين الإحساس - " أن العالم يقترب في أيامنا هذه أكثر مما كان في أي وقت مضى من مرحلة وضوح الرؤية سينتهي به الأمر قريبا-وليس على الله ببعيد-إلى اعتناق عقيدة واحدة هي عقيدة لتوحيد وإلى النزول بها إلى أرض التطبيق العملي بعد أن ظلت - على الأقل - أربعة عشر قرنا من الزمان مجرد عقيدة نظريه لم تظفر روحها بالتطبيق الشامل والممارسة الفعلية الواقعية التي تنأى بها عن كل المظاهر الشكلية والتأويلات الحرفية الضيقة التي لم تمس جوهر العقيدة "٠ وهكذا يأمل د. يحي هويدي أن يرى تحقق تلك الصورة النقية للإسلام ، والبعيدة عن أي تفسير متطرف يركز على الشكل دون الجوهر ، في قريب ولكنه لا ينسى أن يربط تحقق ذلك الأمل بمشيئة الله تعالى حينما قال في الفقرة السابقة بين الشرطيتين " وليس ذلك على الله ببعيد" ٠ واعتقد أنه بهذه العبارة قد ألمح الي أن ثمة ما يعطل ذلك التطبيق الآن ، وأن هناك عوائق تحول دونه ، فهل هي في انتشار سوء الفهم لروح العقيدة الاسلامية ، أو في الافراد الذين يحفظون ويعرفون نظريا ما لا يطبقونه عمليا في حياتهم ، أما أن ثمة خللا في تلك الرؤية التي تحاول التوفيق بين المثال والواقع ، دون أن تفسح المجال للربط بين الواقع والممكن ، ثم أذا ما اصبح ذلك الممكن يوما هو الواقع ، يمكن بعد ذلك الانتقال منه الي المثال !!؟

إنها مجرد تساؤلات تطرح نفسها بمجرد أن تنتهي من قراءه مقالات " نحو الواقع"، وهي تساؤلات يلخصها تساؤل اكبر ألا وهو : هل اتجاه بنا أستاذنا فعلا نحو الواقع بكل أبعاده المرئية والمحسوسة - أما آخذا بأيدينا لنحلق معه في آفاق الما وراء بحثا عن واقع جديد لم نجد بعد إمكانات تحقيقه ؟!

يحيي هويدي رؤية عامة

ماهر شفيق فريد(*)

تخرج الأستاذ يحيي حامد هويدي في كلية الأداب بجامعة القاهرة في ١٩٤٤ ، وحصل من نفس الكلية على درجة الماجستير برسالة عنوانها " محاولة جديدة في شرح اللامادية عند باركلي "(١٩٤٩) ثم علي الدكتوارة برسالة - مكتوبة بالفرنسية- عنوانها فكرة التالي في الفلسفةالفرنسية المعاصرة " وأخري بالفرنسية أيضا - عنوانها " الواقعية والقيمة عند صمويل الكسندر "من جامعة السربون (باريس) ١٩٥٥. وتدرج بالسلك الجامعي مشتغلا بالتدريس في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ثم في كليته الأم إلى أن غدا عميدا لها في الفترة من أكتوبر ١٩٧٠ إلى أغسطس ١٩٧٢.

وعلي امتداد هذه السنوات وعلي وجه التحديد منذ عام ١٩٤٩ حيث بدأ ينشر مقالاته في مجلة " الثقافة "، وهو يغني الحياة الثقافية بكتبه ومقالاته ومساهماته في المؤتمرات العلمية بمصر والخارج فضلا علي إشرافه علي عدد من الرسائل الجامعية وتوجيهاته من خلال المناصب القيادية التي تولاها .

يتسم فكر هويدي الفلسفي بالربط الوثيق بين الفلسفة والحياة ، فليست الفلسفة عنده نشاط تجريديا يدور في فراغ وانما هي فاعلية نشطة ترمي الي التعمق في الواقع واستكناة خباياه واستخراج مبادئه العامة من تفصيلاته الفرعية . أنه لا يؤمن بوجود برج عاجي يطل منه الفيلسوف علي العالم - ولو كان هذا الفيلسوف متوحدا كمونتاني أو إسبينوزا- وإنما هو يتراجع عن الحياة ليزاداد منها اقترابا، يجافينا ليعرفنا علي حد قول الشاعر صلاح عبد الصبور .

ويمكن القول بأن إسهام هويدي في الفكر العربي المعاصر يتحرك علي ثلاث محاور : التعريف بالمذاهب الفلسفية قديما وحديثا ؛ تصحيح بعض المفهومات ؛ النقد والمراجعة .

فعلي المحور الاول نجده في كتابه " مقدمه في الفلسفة العامة" (الطبعة الاولي ١٩٥٦ -احدث طبعة مزيدة ومنقحة١٩٩٣) - وقد كتبه إبان العدوان الثلاثي علي مصر عام ١٩٥٦- يقدم تعريفا عاما بمذاهب الفلاسفة يستهدف به القارئ غير المتخصص والقارئ المتخصص- الطالب الجامعي أو المثقف الجاد -الذي وضع أقدامه علي أولي درجات التفلسف. ويبدا كتابه برفض بعض التعريفات الخاطئة للفلسفة متقدما من ذلك الي تصنيف العلوم الفلسفية ، والحديث عن الميتافيزيقا أو مبحث الوجود العام ، وأمكان قيام علم لما بعد الطبيعة ، مع نماذج من مشاكل الوحدة والكثرة ومشكلة وجود الله . وينتقل الي بحث المعرفة وإمكانها والطرق الموصلة إليها وطبيعتها .

(*) أستاذ مساعد الأدب الإنجليزي بكلية الآداب .

وفي إطار التعريف بالمذاهب الفلسفية وأعلام الفكر الإنساني وضع عددا من الكتب منها:أضواء على الفلسفة المعاصرة (١٩٥٨) ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية(١٩٦٦) تاريخ فاسفة الإسلام في القارة الافريقية(١٩٦٦) ما هو علم المنطق؟(١٩٦٦) دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (١٩٧٠)دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية (١٩٧٢). وله عدد من الفصول المتفرقة أبرزها: سيكو ثوري ثائر من أفريقيا (مجلة الفكر المعاصر) سارتر والمنهج الظاهرتي(مجلة الفكر العاصر- مارس١٩٦٧) الفيلسوف الرياضي في منطقه الجديد (عن برتراند راسل – مجلة الفكر المعاصر ديسمبر١٩٧٦) المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلانوس لجورج باركلي"(مجلة تراث الانسانية ٥ اغسطس ١٩٦٣) المكان والزمان والالوهية لصمويل الكسندر (مجلة تراث الانسانية ٥ نوفبر١٩٦٣/٥ديسمبر١٩٦٣) أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت (مجلة تراث الانسانية ٥ مايو ١٩٦٦) . وهناك فصول بارعة الإيجاز عن ابن تومرت ، وصمويل الكسندر، وجورج باركلي ، وف.هـ . برادلي ، ولوي دي بروي، ومين دي بيران؛ وكلها منشورة في المجلد الاول من " معجم أعلام الفكر الانساني" الذي قدم له د.إبراهيم مدكور ، وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في ١٩٨٤.

هذا فيما يتعلق بجهوده في التعريف والتقديم – الوظيفة الخالدة لكل معلم – أما فيما يتعلق بجهوده في تصحيح المفهومات فان ذلك يتجلى أكثر ما يتجلى في كتاب عن باركلي (سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف ١٩٦٠).لقد تعرض هذا الفيلسوف الايرلندي (١٦٨٥-١٧٥٣) لإساءة فهم غليظة من عامة الدارسين ومؤرخي الفلسفة ، بل من فيلسوف عظيم ككانط الذي وصفه بأنه "صاحب مثالية ودجماطيقية متزمتة" (نقد العقل الخالص النظري) .ويوضح هويدي أن لم يكن فيلسوفا مثاليا بقدر ما هو فيلسوف روحي ، يستوحي مبادئ المسيحية ، ويلح علي الجانب الواقعي في فلسفته فهو لم يكن - كما يذهب الزعم الشائع- ينكر ان المادة أية حقيقة خارجية ، ويلغي وجودها الواقعي إلغاء تاما . لقد أراد - يقول هويدي - أن " يحتفظ بحقيقتها الواقعية ولم يجعلها تحت رحمة الذات تستمد وجودها منها، وتدور في فلكها وتذوب في تشكيلاتها وإطاراتها العقلية كما يفعل المثاليون المتطرفون" (ص٥).

والسعي لتصحيح المفهومات هو الدافع الكامن وراء كتابات هويدي حين يناقش قضايا عامة من قبيل " المعرفة والعلوم الاجتماعية " والعلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية " و"أهمية الدراسات الانسانية في المجتمعات النامية" و" جامعاتنا وقضية التغير " وكلها منشورة في كتابه" نمو الواقع" (١٩٨٦) الذي اعده من أهم كتبه،وسجلا لتطور أفكاره من عام ١٩٤٩الي عام ١٩٨٤.

وفي هذا الكتاب يتبدى اهتمام هويدي بقضايا المجتمع ، وربطه بين الفلسفة والادب يدرج ثلاث مقالات عن معني الحرية في الأدب ، والأدب الواقعي ليس أدبا فوتوغرافيا، وبين الواقع والخيال ، وقد نشرت كلها في مجلة الرسالة الجديدة عام (١٩٥٧) كما يدرج

مقالا أصيلا أقرب الي التامل العقلي الوجداني عنوانه " مرايا " (قارن كتاب الدكتور محمود رجب الممتاز "فلسفة المرأة") ويستخرج مشكلة فلسفية من قلب الأية القرآنية الكريمة" مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان" ويخالف زكي نجيب محمود في قوله بان الميتافيزيقا خرافة ، فعند هويدي أن الميتافيزيقا - علي العكس - تدرب العقل علي الرفض وعلي التطلع الي أفاق جديدة وراء المعطيات التجريبية المباشرة " (ص ٢٢١).

ولا يقل أهمية عما سلف نظرة هويدي الناقدة المراجعة لبعض المسلمات وهو المحور الثالث لكتاباته . أنه في كتاب " الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان" (١٩٧٢)- وهو كتاب في فلسفة المنطق - يرد علي فتجنشتين ورسل وأير وكذلك - من طريق غير مباشر - علي زكي نجيب محمود . والكتاب يمتع عند القراءة، تحدثي النغمة، عزف صاحبه عن التقسيم التقليدي الي فصول وابواب، وجعلها سلسلة من الفقر- تتفاوت طولا وقصرا ، ويتلو بعضها بعضا - وكانما هي محادثة طويلة مع القارئ، وفيها نفس الصداقة ونبرة حميمة. ومن أهم ما يذهب اليه هويدي هنا قوله بان القضايا الرياضية ليست تحليلية أو تحصيل حاصل (ص ١٤١).

يبقي كتابان أو بالأحرى كتيبان - لهويدي أراهما أضعف ما كتب ، وأبعده أن تكون له قيم باقية، لانهما - كما هو واضح- بنت ظروف سياسية عابرة، وليس أمعن في الخطأ من ربط الفكر الباقي بعجلة المصالح العملية الزائلة: أعني "حياد فلسفي" و"الفلسفة في الميثاق" وكلاهما صادر في سلسلة " المكتبة الثقافية" (التي كان الكتاب منها يباع بقرشين) الاول في ١٥ ابريل ١٩٦٣ والثاني في ١٥ مايو ١٩٦٥ . وكلاهما ثمرة للمد الاشتراكي وشعارات الثورة الناصرية في الستينات وقد تزامنت مع هدير الاعلام الصحفي والإذاعي والتلفزيوني والسينمائي وبنت قصورا كثيرا في الهواء لم نفق منها الا صباح الخامس من يونيو ١٩٦٧ .

في" حياد فلسفي " يسعي هويدي الي ربط عجلة الفكر الفلسفي بالايديولوجيا السياسية الراهنة التي ترفع شعارات " الحياد الإيجابي"و" والتعايش السلمي" الخ . ويصدر كتبه بكلمة من خطب جمال عبد الناصر و بكلمات أخري منه في ثنايا المتن ، محددا هدفه بانه محاولة إقامة " حياد فلسفي يساند ، من قريب أو بعيد ، الحياد السياسي الذي أصبح شعارا لنا ولرابطة الشعوب الأفريقية الآسيوية في المجال الدولي "(ص٥) . والحياد الذي يعنيه هويدي أنما هو " حياد بين الفرد والمجتمع" بين الماهية والوجود، بين الصورة والمادة، بين اللفظ والمعني ، بين الشكل والمضمون بين الحرية الخالقة للقيم والقيم. الوقائع . بين الانسان المبدع للقيم والانسان الذي يتلقي القيم من الخارج " (ص١٠٥-١٠٦) وهذا كله في أطار مائة صفحة ونيف من القطع الصغير!

أما الفلسفة في الميثاق" فكتيب صحفي الأسلوب، برغم أنه يستخرج مبادئ فلسفية من قلب الميثاق الذي قدمه الرئيس عبد الناصر في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الوطني للقوي الشعبية في مساء ٢١ مايو ١٩٦٢. ويدعي هويدي أننا "نلتقي في الميثاق بكل شئ ، نلتقي

فيه بعلوم التاريخ والقانون والاجتماع والفلسفة والأخلاق والاقتصاد منظور إليها نظرة جديدة " (ص٥) .

من المآخذ الاخري علي كتابات هويدي - وأنا هنا أقدم الوجه الاخر من العملة - إدلاءه بتقريرات تنقصها التواريخ كقوله مثلا:تلك هي الصيحة التي أطلقها نيتشه منذ ثلاثة قرون" (نحو الواقع،ص٢١٦).أي ثلاثة قرون و نيتشه قد توفي في ١٩٠٠ أي منذ قرن واحد لا غير ؟ وفي نفس الكتاب يذكر الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي المعاصر جان مارتيان (ص٣٢٣)وصواب أسمه :جاك مارتيان . ويقول أن " إيروسترات" يمثل القاتل في رواية " الحائط" لسارتر " (ص٣٩٩) . و"الحائط"قصة قصيرة وليست رواية ، وايروسترات ليس شخصية فيها أنما هو بطل أقصوصة أخري لسارتر- تحمل أسمه - وتوجد في المجموعة القصصية المسماه بأولي قصصها " الحائط".

ويسئ إلى سارتر وسيمون دي برفوار حين يشير الي ما يسميه " ثورتهما علي حركات المقاومة أو حركات التحرير التي نشطت في فرنسا بعد الغزو الألماني لها. فقد ذهبا إلى أن هذه الحركات لا فائدة من ورائها "(ص٤٠٨) وهو بذلك يتجاهل كون سارتر - بالفعل وبالقلم-ودي برفوار-بالقلم والي حد ما بالفعل - من أكبر من شاركوا (الي جانب كامو وميرلوبونتي وأخرين) في حركة المقاومة ضد النازي ، حتي لقد أعتقل سارتر زمنا قبل ان يتمكن من الفرار من معتقله. ويغفل عن معني المفارقة البارعة في قول سارتر " ان الفرنسيين كانوا في عهد الاحتلال الالماني أوفر حرية من كل عهد مضي"، حاملا هذه هذه العبارة علي محملها الظاهري ، دون تعمق فيما كان سارتر يعنيه بها . بل يزعم ان الحرية عند سارتر "قائمة في كبت الحرية" وهو قول عجيب عن فيلسوف الحرية الاول في القرن العشرين.(*)

وفي كتابه" مقدمة في الفلسفة العامة " تعميم تعوزه الدقة حين يقول :" ذهب ماركس إلى أن تاريخ الإنسانية كلها كان خاضعا في تطوره إلى الظروف الاقتصادية وحدها" وحدها؟ كلا، هذا إسراف في التبسيط ، بل تشويه لما ينطوي عليه فكر ماركس من رقة وحذق وفطنة إلى الفروق الدقيقة . فصاحب "رأس المال" لم يقل قط أن الظروف الاقتصادية وحدها هي التي تحدد مسار تاريخ الإنسانية ، إنما قال إنها العامل الأول إلى جانب عوامل أخري نص عليها ، ولم يتجاهلها قط.

لكن هذه السلبيات ليست ألا ظلالا يسيرة في قلب صورة ناصعة تتميز ، عموما، بالدقة والوضوح. ولا ننسي أيضا جهد هويدي في الترجمة كما يتمثل في ترجمته كتاب"مشكلات ما قبل الطبيعة"لبول جانيه وجبريل سياي (١٩٦١) وكتاب" نظرات حول

(*) تناول هويدي سارتر في دراسات عديدة موضحا بدقة فكرته عن الحرية ، وإن الحرية هي الإنسان وتتبع من الصعوبات ويؤكد على قول سارتر أننا لم نكن أحرارا أكثر ما كنا في وقت الاحتلال . وعلينا النظر إلى موقفه من سارتر في مجمل دراساته عنه (المحرر)

الإنسان " لروجيه جارودى (١٩٨٣) وعدد من الفصول مترجمة عن الإنجليزية عن " الكون في حالة حرب" و" الاغتراب وموقف الإنسان من العالم " و" نحو فينومينولوجية الوعي الزماني في الموسيقي " وقد نشرت كلها بمجلة "ديوجين".وكذلك ينبغي الإشارة الي نقده القوي لترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي- تلك البولة المخيفة التي قلما يجرأ أحد علي نقدها - كتاب ج . بنروبي" مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا"(في كتاب :نحو الواقع). وهنا يأخذ هويدي علي بدوي جملة أمور ، ويخالفه في أشياء دون أن يفعل الثناء علي ما يراه جيدا في ترجمته لفظة immanenc إلى" محايثة" ولفظة analogue الي " قياسي النظير" (ص٣٢٩) وغير ذلك

جدل الفكر والواقع في فلسفة هويدي الواقعية

محمد عثمان الخشت(*)

عندما يقرأ المرء مؤلفات الدكتور يحيي هويدي لا بد أن ينتهي منها وقد غير فكرته عن الفلسفة.فإذا كان الجو الثقافي العام الذي نعيش فيه يوحي إلينا بأن الفلسفة علم نظري ورؤية تاملية ، فان الفلسفة أصبحت مع هذا المفكر موقفا فلسفيا ينظر إلي الفكر والتأمل باعتبارهما خطوة لابد من تجاوزها .

لكن هذا التجاوز لا يلغي الخطوة الأولي ، و إنما يحتفظ بها - في نفس الوقت الذي يتخطاها فيه - بخطوة أخرى اكثر نضجا واكثر قيمة ، حيث تصبح الفلسفة معها موقفا فلسفيا من الحياة والمجتمع والوجود ، موقفا يمتزج بكيان المفكر بحيث لا يعود مجرد منتج للأفكار فحسب وانما معايش لها ، بل ومضح من اجلها بكل مظهر من مظاهر الحياة البراقة التي ربما تستهوي بعض أدعياء الفكر أو بعض المفكرين غير الاصلاء الذين يفضلون السباحة عند شاطئ الوجود ويأبون الغوص في الأعماق .

وعلي العكس من أولئك فان مؤلفات هذا الرجل ومواقفه تدل علي انه لم يقتنع بمستوي واحد من مستويات الحياة .. لم يقتنع بمستوي الحياة الجارية بطابعها السطحي ، وبمشاكلها الجزئية ، وببحثها عن الخلاص الفردي وحده .. لم يقتنع إلا بالوقوف عند أعمق مستويات الحياة !

وهذا المستوي الأعمق للحياة ليس هو مستوي الإيمان بمجموعه من المبادئ والقيم ، ولا هو المستوي الذي يكتفي بالعمل علي تأصيل ذلك الإيمان نظريا ، إنما هو المستوي الذي يتجاوز النظر الفلسفي ، إلي الموقف الفلسفي .. المستوي الذي لا تنفصم فيه حياة المفكر النظرية عن حياته العملية .

أن الفلسفة مع الدكتور هويدي لم تعد محبة للحكمة ، ولم تعد بحثا في الغيبيات ، ولم تصبح وعاء كبير يضم سائر العلوم ونتائجها ، وانما أصبحت ممارسة للحكمة وتعميقا للواقع وكشفا عن أصوله الدفينة ، وموقفا فلسفيا شاملا من

(*) قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة

الوجود والحياة والسياسة ... أصبحت تضحية بالمؤقت من اجل الدائم ، تضحية بالسطحي في سبيل الجوهر ، تضحية بالزماني في سبيل الخلود ، أصبحت مترفعة عن التشدق بالأكاديمية إلى ممارسة فعلية لها . والموقف الفلسفي الذي عبر عنه الدكتور يحيي هويدي ، بل وعاشه معايشة عميقة ، ليس مذهبا فلسفيا مغلقا ، متكامل البناء ، جامد التركيب . وهنا موضع الجدة والأصالة في فكره ، ذلك أن نظرته الفلسفية العميقة وضعت في اعتبارها أن تعمل علي أن تقدم للناس موقفا فلسفيا لا مذهبا فلسفيا .. أو بعبارة أخري : عملت علي بناء فلسفة متفتحة غير معزولة عن الواقع الاجتماعي المتطور الذي يرفض أن يحصر نفسه في قوالب معده وتشكيلات جاهزة ، ومقولات عقلية ميتة ، ذلك لانه أراد أن يعبر عن الواقع ، ويستجيب لمواقف غنية ثرية ، ويتفاعل مع كل عناصر الحياة ، لا بهدف تكريس الواقع والتسليم به ، وإنما من أجل تجاوز ما فيه من سلب وتطوير ما فيه من إيجاب فهو مفكر يحترم الواقع ويؤمن بأنه المعلم الأول للفكر لان العقل عنده بكل مقولاته وإطاراته العقلية الجاهزة لا تستطيع أن يكبل الواقع .

لكن هذا الاحترام الشديد للواقع ليس علي حساب الفكر بحيث يأتي الفكر مجرد انعكاس للواقع أو مجرد ظل له . وانما ينبع هذا الاحترام من الأيمان العميق بالديالكتيك الحي بين الفكر والواقع فإذا كان الواقع يؤثر في الفكر فان الإنسان المفكر يملك أيضا مقومات تغير الواقع واعادة تشكيل الحياة عن طريق العمل ، الفكر يؤثر في الواقع "" في الوقت الذي يتأثر به ، ويسمعه كلمته في الوقت الذي ينصت له ، ويوحي إليه في الوقت الذي يستوحيه ".

وهنا يتجلي التمايز بين واقعية الموقف الفلسفي عند الدكتور هويدي وبين واقعية الفلسفات المادية التي تتحدث عن المسار الحتمي للتاريخ ، وتقدم الإطار التاريخي علي انه قدر لا يملك البشر أن يحيدوا عنه . أما واقعية الموقف الفلسفي عند مفكرنا الكبير . فقد نظرت إلى العلاقة بين الإنسان والتاريخ علي أنها علاقة تأثر و تأثير : تأثير من جانب الإنسان في التاريخ ،وتأثر بأحداثه وحتميته . فمع انه يؤمن بالحتمية إلا أن الحتمية عنده تتخللها منافذ كثيرة للحرية ، يطل منها الإنسان على التاريخ وهو على عنقه "

ومن ثم فان موقفه الفلسفي نقطة بدئه من الصراع الحي في الواقع ، ومن التناقضات الصريحة القائمة بين الظواهر الكونية والاجتماعية علي السواء من جدل الطبيعة والمجتمع معا .

وإذا كان مفكرنا يشترك في هذه السمة مع الفلسفات الواقعية ذات المنزع المادي ، فأنه يمتاز عنها في جوانب عديدة . ذلك أن الإقرار بهذا الصراع وبحتميته قد أرتبط في تلك الفلسفات بموقف الحادي وبنظريات في العنف والصراع الدموي بين الطبقات ، بينما يري الدكتور هويدي :" أن الطبيعة إذا كانت تستطيع أن تقف علي أرجلها وحدها في مواجهة الفكر ، فأنها لا تستطيع ذلك في مواجهة الله . كما أن الصراع عنده لا يحل علي نحو دموي وانما عن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات علي نحو سلمي في إطار الوحدة الوطنية ونظرية قوي الشعب العاملة :

والمضطلع بحل مثل هذا الصراع أو بتغيير الواقع بشكل عام ، ليس هو المفكر وحده ، وانما الجماهير كذلك ، الأمر الذي يكشف عن تمايز الموقف الفلسفي عنده من حيث انه لا يشبه المواقف التقليدية لأولئك النفر من الفلاسفة الذين يصرون على البقاء في أبراجهم العاجية معتقدين أن الجماهير عاجزة عن إحداث أي تغيير . إما مفكرنا ، فانه يؤمن بالإرادة الجماهيرية وبقدرتها علي تحويل التاريخ من مجري إلى مجري أخر . بل انه يؤمن بان التغير الحقيقي والأصيل هو الذي ينبع من القاعدة ، وليس من الفرد الواحد سواء كان حاكما أو فيلسوفا.

وربما نشأ هذا الرأي عند الدكتور هويدي من ملاحظته لكون أي تغير يحدث في العالم الثالث من قبل الحاكم وحده ، لا يلبث أن يزول بأفول نجم ذلك الحاكم وبناء عليه فان التغير إذا أريد له أن يكون مستمرا ومتحققا علي نحو متواصل لمصلحة التقدم الحضاري ، فلابد له أن يكون تغيرا نابعا من الإرادة الجماهيرية ؛ لان تغير الواقع علي نحو جذري عمل من أعمال تلك الإرادة ، وإذا كانت مثل هذه الإرادة داخلة في دائرة الفعل وبعيدة عن دائرة الفكر ، فان الفعل يبدو من وجهه نظره - وكأنه امتداد للفكر ، بل يري :" أن الفكرة التي تكونها الجماهير من وحي الفعل والتي تلوح أمام الذهن أثناء الممارسة والعمل اقوي تأثيرا من تلك الفكرة الباهتة التي يعدها إعدادا سابقا علي الفعل فهذه الأفكار التي تلوح أمام الجماهير (في الفعل) يكون لها من القوي والتأثير ما يوازي - أن لم يزد - علي قوي وتأثير الطاقة في تفتيت المادة "

وهكذا نجد الدكتور هويدي قد استطاع في احترامه للواقع - مع عدم الاستسلام له - أن يعمق كثيرا من جوانبه، واستطاع كذلك إلى جانب إيمانه بهذا الواقع العميق أن يؤمن بعالم قوامه المثل والقيم يحلق فوق واقعه ويساعده علي إعادة تشكيل الحياة وتحقيق إرادة التغيير .

واتسام الموقف الفلسفي عند الدكتور هويدي بتلك السمات الواقعية التقدمية ، لا يمكن أن يتأتى الا من مفكر قد أبى الا الوقوف عند اعمق مستويات الحياة ذلك المستوي الذي يتجاوز النظر الفلسفي المحدود إلى الموقف الفلسفي العميق الذي لا تنفصم فيه حياة المفكر النظرية عن حياته العملية .

ومن فليس من الغريب أن نجد حياة هذا الرجل قد تحولت إلى سلسلة متتابعة من تأكيد إنسانية الإنسان ، ودفاع متواصل عن كرامته .... كانسان : وكرامته كمواطن ، وجاء هذا التأكيد عبر إكرامه لنفسه ، حيث ناي بها عن تقديم أية تنازلات تتعارض مع نزعته الإنسانية ، أو نزوعه الوطني ، كما جاء هذا التأكيد عبر إثباته العملي الذي لا يكل لكون إكرام النفس لا يتأتى الا بإكرام المواطن؛ ولقد دعم هذا الاتجاه على المستوي النظري عندما قال :" أن نكرم أنفسنا بان نكرم المواطن فينا ، بان نكرم كل مواطن فينا . أن ننظر مثله إلى الإهانة التي تلحق بأي مصرى على أنها موجهة للمصريين جميعا .

على أومليل مفكرا عربيا

ملف العدد

على أومليل مفكرا عربيا

دراسات في فكره السياسي والاجتماعي

علي أومليل : سنوات التكوين المبكرة
في مصر (١٩٥٤-١٩٦٠ م)

شهادة شاهد عيان

بقلم:عزت قرني

علي أومليل محب لمصر وللمصرين ، والمصريون يحبونه والمغرب، حبا جما ومن الدلائل الشخصية علي صحة التقرير الأول ، فأولها ما يحب هو نفسه ، أن يكرره من حيث تسمية إحدى ابنتيه باسم مصري والأخرى باسم مغربي ، لان الأهم هو الدلائل الموضوعية، والتي من أظهرها أن علي اومليل يستطيع الكلام باللهجة المصرية ، فلا يكاد أحد يستطيع ، حين يكون هو في مزاج رائق وحين يشاء ، أن يكتشف انه غير مصري ، ولا حتى بعض المصرين أنفسهم ، ولم أعرف مغربيا أخر ممن عرفت في مصر مثل علي اومليل في هذا الشأن ولا اقترب منه بعض الشيء . ولكن أجادته للجهة المصرية ، ومن وراء ذلك معرفته الدقيقة ، أو قل فهمه المحيط ، لجوانب الحياة المصرية ولنفسية المصرين ، ما هي إلا نوع من الدليل الموضوعي علي المستوي الشخصي ، بينما هناك دليل موضوعي أخر ، جمعي وثقافي وسياسي ، يعلو في دلالته علي ذلك المشار أليه : وذلك وهو في اختيار مصر يحضر أليها مغامرا وهو في سن الثالثة عشرة أو الرابعة عشر ليدرس فيها مرحلته الثانوية ثم تلك بالجامعية وكانت حركة الاستقلال المغربية من فرنسا حينما كانت بلاد المغرب مستعمر وقتئذ وقد وتوزعت بين تيارين متباينين ، ولا تزال آثار هذا التباين قائمة من حيث نماذج حركات التحرير واهداف الاستقلال وإطار الانتماء والمرجعية الثقافية من حيث التكوين الإنساني تيار اتجه إلى فرنسا بصراحة ، ومع الرغبة في الاستقلال عنها (ومن يري أحداث الجزائر الأخيرة المحزنة ، والتي تدمي قلوبنا دما ، فان عليه أن يأخذ هذه القسمة في الاعتبار). وفيما يخص الاتجاه نحو المشرق ، فان القطبين الكبيرين اللذين توزع عليها الطلاب المراكشيين للدراسة، وكذلك وفود طلب التأييد والبحث عن دور نشر واقامة العلاقات السياسية والإنسانية بأنواعها ، كانا مصر وسورية، مع تقدم بارز للأولى لاسباب مفهومة ، وهذا منذ نهاية الحرب الأوربية الكبري الثانية ،١٩٤٥ م)

وقد اختار علي أومليل ، وعلي نحو حاسم ، ومنذ سن الثالثة عشرة وربما قبلها ، اختار المشرق واختار مصر ولك أن تتخيل أحوال صبي في مثل هذه السن المبكرة وهو يقوم بمغامرات تنقله من بلده البعيد، وعبر المتوسط ، إلى مصر ، حيث التحق في عاصمتها باحدى كبريات المدارس الثانوية في ذلك الوقت أظنها مدرسة الخديوي إسماعيل أو المدرسة الخديوية في وسط حي الدواوين الحكومية بالقاهرة ، وكان ذلك ، علي ما اعتقد عام

١٩٥٤ م وقد نال الشهادة الثانوية ، أو "شهادة الدراسة الثانويــة " علــي الدقــة ، فــي أول سـنة طبق فيها نظامها الجديد ونال الطلاب شـهادتهم بحسـب التسـمية الجديـدة ، وهـي نفـس السـنة التي نلتها أنا فيها أي في يونيـو عـام ١٩٥٦م ، وهـذا هـو الأمـر المؤكـد عنـدي ، حيـث إننـي تعرفت عليـه منـذ الأيـام الأولـى لدراسـتنا المشـتركة بقسـم الفلسـفة وعلـم النفس بكليـة الآداب بجامعة القاهرة ، في سـبتمبر ١٩٥٦م ، لكـن الاسـتعمار الغربـي فـرض علينـا إجـازة طويلـة إجازة مع العدوان الثلاثي ، الذي اشتركت فرنسا فيه بسبب الدور المصري الفعال في الشمال الأفريقي ، ومن مراكش بالطبع كان الملك محمد الخامس منفيـا عـن بـلاده فـي تلـك الآونـة ، وقد حظي بشوق ومحبة ظاهرين بين المصريـن أستطيع أن أقـول أن الاسـمين اللذيـن كـانت تتجسد فيهما بلاد مراكش في أذهان المصرين في ذلـك الوقـت همـا اسـما " محمـد الخـامس" و"علال الفاسي" .

وكان علال الفاسي يحظي بمعرفة الكثيرين في مصـر ، وأظنـه نشـر بعـض كتبـه قبـل الوقت الذي نتحدث عنه ألان بعشر سنوات أو بقرب من ذلك .

أذن اختار الصبي علي السوسي الدراسـة بمصـر (وكـان ذلـك هـو اسـم علـي أومليـل والذي تعود عائلته إلى منطقة بلاش في جنوب المغرب من خلال سـنوات دراسـته بالقـاهرة ، فانا لا أتذكر كاملا ألان ، وربما كان : علي بن .... السوسي ، وعليه ظـهرت شـهادة التخـرج الجامعية ، الليسـانس ، عام ١٩٦٠م ، حتى طلب منه خلال عـام ١٩٦١ م أو أوائـل ١٩٦٢م ، خطـاب يطلـب فيـه منـي القيـام بـإجراءات تغير الاسم إلـى علـي أومليـل " ، وفيـه الأوراق اللازمة لذلك ، فقمت بالتردد علي كلية الآداب وربما علي السفارة المغربية أو غيرهـا ، حتـى تـم تغـير الاسـم رسـميا فـي شـهادة التخـرج ، أرسـلت أليـه الأوراق الدالـة علـي ذلك بـالبريد المسجل ، حيث ابلغني من بعد بوصولها) وقـد لمحـت إلـى أن اختيـاره ذلك لـم يكـن اختيـار شخصـي فحسب ، بل هو قرار يحمل معه وطنيه وثقافية وحضـارية ولغوية ومـع ذلـك ، فـانـي قد رأيته خلال دراستنا بالقاهرة قـادرا علـي الحديث بالفرنسـية وكـانت مراجـع الدراسـة فـي مكتبة جامعة القاهرة مراجع فرنسية ، ومنها مثلا كتاب شهير cuvilliet ولكن لغته الإنجليزيـة كانت من مستوي الطالب المصري المتوسط

كانت " دفعتنا " أي مجموعة الطلاب اللذين يبدءون معـا ويتخرجـون معـا بعـد أربـع سنوات ، وكنا ننطلق هذه الكلمة بضم الدال ، وهي " دفعة ٦٠ ميلادي "، مكونة مـن حوالـي ٤٥ طالبا بقسم الفلسفة وعلم النفس ، وما يقرب من ثلثهم من الطالبـات ، ومـن البدايـة عرفـت علي السوسي وكان هو طالبا هادئا نحيلا إلى درجة ما ، علـي وجـه ابتسـامة دبلوماسـية ، مـا تكاد أن تظهر حتى تتواري وله عينان لامعتان متحركتان وتعبيرات اقرب ألـي المحـايدة ولا

تفي بالأفكار أو العواطف . من الطبيعي أن تمضي الأيام الأولى ، بل الأسابيع الأولى ، مع ملاحظة الطلاب بعضهم بعض ، وشيئا فشيئا كونا مجموعة رباعية ، كنا علي اوملبل وانا نكون جناحها العصري المجدد المتحرر بينما كون زميلان أخران جناها التقليدي والأقرب إلى المحافظة ، ولكن معظمنا كان يتمتع بالروح النقدية ، وكنا جميعا نمارس احترام الرأي المختلف فيما بيننا وكان علي اومليل بيننا ، سواء في المجموعة الرباعية أو في مجموعه الطلاب ككل كالسمكة في الماء ، وكنا نشعر باختلافه عنا أو باختلافنا عنه ، حتى كان هو الأقرب الى في مجموعتنا المختارة ، وكنا في العادة نقف في المناقشات الفكرية ، وما كان أكثرها ، معا في مقابل الزميلين الآخرين ، وكان أحدهما علي ارتباط معنوي علي الأقل مع جماعة الأخوان المسلمين وكان متحمسا باندفاع وفيه شئ من تسلط بينما الزميل الآخر اكثر تحررا منه كثيرا وكان هو ، ذلك الأخير ملك النكتة والقفشة بيننا وكان عليا نفسه ذواقة للنكتة المصرية يضحك بملأ شدقيه أحيانا ضاربا بكفيه بينما هو يضحك ونصف جسمه الأعلى يميل إلى الإمام من الميل ، بل كان يطلق بعض القفشات الجيدة حينما تسمح ، الفرصة . ولا أظن أن زميليه المراكشيين في قسم اللغة العربية ، ومن نفس دفعته ، استطاعا أن يكونا عضوين في مجموعة حميمة مع زملاء مصريين مثلما فعل ، أو استطاع ، علي . وأبرز هذين الزمليين هو واحد من اقرب البشر واحبهم إلى قلبي ، لحسه الإنساني الرفيع وبراءة سريرته إلى درجة عالية ، ألا وهو آخي محمد براده، الأستاذ والناقد والروائي والمنظر المغربي المرموق ، وهو من محبي مصر وممن تحبهم مصر هو الأخر وكان محمد وعلي وزميل مراكشي ثالث يكونون فيما بينهم مجموعة متوافقة ، حتى انهم سكنوا دائما معا خلال سنوات الدراسة الأربع في منزل مشترك ، في حي الزمالك أو حي الدقي أو غيرهما ، وكانوا يعتبرون جميعا كالمجاهدين ضيوف مصر ، وكانت الحكومة المصرية تدفع لهم منحة شهرية وفيرة تكفل لهم العيش الكريم والمكانة المحترمة والمسكن المتميز ولا أزال اذكر ، سيدة نوبية متقدمة في السن نوعا ما كانت تقوم علي خدمتهم في اكثر من منزل انتقلوا أليه وكانت ذكية حاضرة النكتة ولها عليهم بعض السلطان وهي علي صراحتها واخلاصها معا . وأعود إلى مجموعتنا الرباعية . فإذا كنا علي وأنا ، نكون جناحها المتحرر فلابد من الاعتراف أنني كنت أشكل طرفها الأكثر اندفاعا نحو طلب التغير ورفض كثير من الأفكار السائدة في مقابل الزميل الأقرب إلى المحافظة ، بينما كان علي والزميل الرابع اقرب إلى التوسط ، وهكذا الحياة وهكذا تجمعنا نحن البشر وكانت معظم محاضرتنا تتم في قاعتي ١٢،٦ في المبني الرئيسي لكلية الأداب بجامعة القاهرة

وكان أمامهما و حولهما ولا يزال مقاعد حجرية مريحة ، وكم شهدت تلك المقاعد من المناقشات الفكرية الحامية والمهمة معا . بينما آثر بعض الزملاء إعلان الولاء والتبعية

لبعض أساتذتنا ، فان علينا وأنا كنا نقف موقف الاحترام والتقدير لجميعهم علـى السواء . وقد قام بالتدريس لنا عدد من أهم أسماء التي درست الفلسفة وعلم النفس ، ليس في مصر وحسب بل وفي العالم المتكلم باللغة العربية كله وكان ممن درس في السنة الأولي الدكتور أحمد فؤاد ألاهواني والدكتور يوسف مراد والأستاذة أميرة مطر وكانت لا تزال معيدة في تخصص الفلسفة اليونانية وفي السنة الثانية الدكتور زكي نجيب محمود والدكتور أبو ألوفا الغنيمي التفتازاني ، وفي الثالثة الدكتور عثمان أمين والدكتور محمد مصطفي حلمي والدكتور مصطفي سويف ، وفي الرابعة الدكتور محمد عثمان نجاتي والدكتور زكريا إبراهيم ، كما انتدب في تدريس مادة الأخلاق لنا ، من كلية دار العلوم ، الدكتور يحيي هويدي كذلك ، فاننا درسنا عدد من مواد علم الاجتماع خلال اول سنتين.

وما من شك فـي أن حياة علي اومليل الاجتماعية خلال الأعوام ١٩٥٧ ـ١٩٦٠ م كانت نشطة جدا وقد شغلت قسما كبيرا من وقته ، وأظن أن احتفاظه بتقدير جيد في نهاية كل عام انما كان يعود إلي سرعة التقاطه معرفيا وصفاء ذهنه ووضوح فكره ، وسهولة تعبيره وادراكة على الفور لماهو قلب الأمر المعين وينبغي أن ننبه إلى ان تلك الفترة كانت عصر تحولات جذرية في مصر وفي كثير من بلاد العالم العربي ، وبخاصة مع صعود نجم عبد الناصر بعد خروجه الناجح من مصيدة العدوان الثلاثي وتتالي إصلاحاته واعلان طموحاته التي بفضلها ارتفع صوت القوميين تحت حماية نجد في القاهرة ممثلين لكافة الاتجاهات الفكرية والساسية البارزة . ولا شك ان علي اومليل كان علي علاقة بالعديد من طلاب البلاد العربية في مصر فضلا عن زملائه في الشمال الافريقي ، ولكني لست شاهدا علي ذلك اللهم الا معلافتنا المشتركة لبعض الطلاب اللبنانيين طالبة كويتية من طلاب قسم الفلسفة من سنوات تالية علينا . وقد اتجهت منذ بواكير المرحلة الثانوية الي الاهتمام الشديد بالادب وبنقده ثم اخذت في الاهتمام بالموسيقى خاصة بفضل حلقات إذاعية أسبوعية في البرنامج الثاني للإذاعة المصرية وكان قد أنشئ حديثا يقدم الدكتور حسن فوزي ، والذي كان قد اصبح وكيلا بوزارة الثقافة ويظهر هنا فضل عظيم لعلي اومليل : وذلك هو الذي عرفنا علي مورد خصب رفيع المستوي للموسيقي الغربية الكلاسكية الا وهو المكتبة الموسيقية التي كانت ملحق بمتحف الفن المصري الحديث ، الذي كان يقوم حيذاك في اخر شارع قصر النيل بجوار سينما قصر النيل التي لا تزال قائمة حتي اليوم وكان يقوم علي ادارته الاستاذ صلاح طاهر وكان للمتحف والمكتبة حديقة شديد الاتساع متدرجة الطبقات رائعة التشكيل ، فكان هو الذي قادنا اليها مجموعة متسعة ، في سنة دراستنا الخيرة جماعة الادب وانضم اليها عضو جديد نصفي السنة الثالثة ، وبعض طالبات من نبهاء السنة الثالثة منهما (مصرية لبنانية ـ وكويتية) وقد انتهينا الي عمل برنامج شهري يقدم فيه كل من سيفونية او مقطوعة

كبري ، فاذكر انني قدمت بعد بحث وقرارات كثيرة ، وعلي طريقة تقطيع الدكتور حسين فوزي السيفونية الرابعة لبيتهوفن وذلك لإتفاقه مع امين المكتبة وكذلك في نفس السنة الاخيرة، ١٩٥٩-١٩٦٠ ، سنة التخرج ، انتظم لقاء كثير اعضاء مجموعتنا في معظم ايام الجمع صباحا من كل اسبوع في خال الموسم الموسيقي لاوركسترا القاهرة السيمفوني في قائمة دار الاوبرا المصرية القديمة فلو كانت الفرقة تخصص هذا الوقت للعزف الجماعي النهائي (البروفة الأخيرة) استعدادا للأداء الرسمي الأسبوعي لها علي سبيل المساهمة في نشر المعرفة الموسيقية فقد كان يسهم للمجهود هذا العزف حضور هذا العزف الاستعدادي لقاء خمسة قروش فحسب " للتذكرة" استمع الي الموسيقي الغربية الكلاسكية كثيرا ، إلا وأتذكر علي اومليل ومن هنا نجد اول قاسم مشترك بيننا الموسيقي ، وكان بعضنا يتابع بين الحين والاخر ، واظن عليا فعل ذلك لبعض مرات ، ندوة الجمعة الشهيرة للأستاذ محمود العقاد ، الذي كان حقا عملاقا في كل شئ من التاسعة صباحا حتي حوالي الخامسة، وذلك إلى أن تعرف عضو مجموعتنا الخامس علي ابن أخي العقاد ، فاخذنا بسيطا وان شارع شفيق غربال (وربما كان اسمة من قبل شارع السلطان حسين) في ميدان روكسي في حي مصر الجديدة حيث مساهمة العقاد " صالونه " الشهير .

أن من عجائب علاقتي مع علي اومليل أن الواحد منا يغيب الأخر نسبية ، ولا يكاد وكأننا ما غبنا حقا ، ما يري الواحد منا اخاه هنا او هناك حتي يستطرد في الكلام ، وكاننا غبنا الواحد عن الاخر أيام قليلة لا تزيد والحق ان علاقتي به فريدة حقا : ذلك إنني اعتبره اخا حقيقيا لي ، وكان هو ، كما قلت ، الأقرب إلى بين سائر زملاء الدراسة الجامعية ، وكثيرا ما كنا وقتها نتفاهم بمجرد النظرات وعن صمت حينما نكون في جماعة فيها اخرون ونظن أننا متفقون دوما علي الجوهري من الأمور

علي أومليل التراث والقطيعة ، في نقد الإصلاحية العربية

د. كمال عبد اللطيف (*)

ينتمي الاستاذ علي أومليل إلى الجيل الأول الذي ساهم في تأسيس الدرس الفلسفي الجامعي في المغرب ، فقد انخرط في تدريس الفلسفة في كلية الآداب منذ مطلع السيتنات . وساهم بمعية مجموعة من زملائه المغاربة والمشارقة والاجانب في وضع اللبنات الأولى لهذا الدرس . وإذا كان من المعروف أن الرجل مقل في إنتاجه حيث لم تظهر آثاره المطبوعة إلا في نهاية السبعينات وذلك عند نشره لإطروحته الجامعية عن ابن خلدون باللغة الفرنسية سنة ١٩٧٧ . تحت عنوان "الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون" فقد توالت مصنفاته بعد ذلك . محافظة على طريقته الخاصة في البحث والتأليف . نقصد بذلك أنه لم ينشر إلى حدود هذه اللحظة سوى مجموعة من المصنفات لا يتجاوز عددها أصابع اليد الواحدة . وقد صدرت متتابعة كما يلي : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ١٩٨٥ التراث والتجاوز ١٩٩٠ . في شرعية الاختلاف ١٩٩١ . السلطة الثقافية والسلطة السياسية ١٩٩٦ . مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية . الديمقراطية والعولمة ١٩٩٨.

عندما نتحدث في هذه الإشارة عن كم إنتاج الباحث علي أومليل . فإن مبرر ذلك يعود إلى سنوات تدريسه . وانشغاله الطويل بالدرس الفلسفي في الجامعة وفي الفكر المغربي والعربي . فقد استطاع بحضوره المتميز داخل شعبة الفلسفة خلال الستينات ومطالع السبعينات وكان إذ ذاك في بداية حياته المهنية .. أن يراكم في المستوى العملي طرائق خاصة في كيفيات تقديم الدرس الفلسفي دون انفعال و لا صخب . مع إرادة واعية ، إرادة نقدية تحفظ للذات المسافة اللازمة أثناء اقتحامها للإشكالات وبنائها للمعطيات وتأملها في الإشكالات . ومع ذلك فإن الآثار المحدودة التي أنتج . والآثار التي قدم وما فتئ يقدم في الملتقيات والمنتديات الفكرية العربية والدولية تشهد على حضوره المتميز بمنحاه النقدي ، ومقارباته الفلسفية لقضايا السياسة والفكر التاريخي.

لا تخرج اهتمامات علي أومليل عن الاطار العام الذي تبلورت في سياقه أفكار العروي والجابري واختيارتهما . نقصد بذلك سؤال الحداثة في الحاضر المغربي والعربي إلا أن الاهتمامات الواحدة المشتركة في زمن معين . ترتبط كما نعرف بالشرط التاريخي الجامع . الشرط الذي يستدعي تدخل الفكر من أجل العقل وبناء التصورات والمواقف المساعدة على رسم معالم الاختيارات الممكنة لمواجهة ضغوط وتحديات الواقع .

(*) شعبة الفلسفة – كلية الآداب – الرباط – المغرب

يشتغل الأستاذ أومليل بموضوع التراث . يقرأ ابن خلدون وابن رشد كما يقرأ إشكالات الفلسفة الإسلامية . لكنه يواجه في الوقت نفسه اشكالات الفكر العربي المعاصر . في تمظهرها السياسي كما تبلورت في التاريخ الأوربي ابتداء من القرن ١٧ . وفي هذا الإطار يتحدد مجال حركة فكره . ومجال بنائه لنصوص ومواقف تلتقي وتتقاطع مع اهتمامات من سبقوه في إنتاج نصوص بحثت وتبحث في القضايا نفسها . نقصد بذلك كما أشرنا آنفا . قضية الموقف من الظواهر النصية التراثية ، وإشكالية استيعاب المنظور الحداثي في الفكر والسياسة والمجتمع.

كشفت أطروحة علي أومليل في الخطاب التاريخي ، وقد خصصها لإعادة ترتيب عناصر الجهاز المنهجي الخلدوني . كشفت عن طريقة الباحث في التفكير . انه يلجأ إلى بلورة الأسئلة بكثير من الدقة والتدقيق ، محاولا بناء المعطيات النصية والتاريخية دون إطناب . بل انه ينسج عباراته بكثير من الاقتصاد مراعيا أن تفي بالغرض دون زيادة . وهو الأمر الذي يمنح نصوصه وكتاباته مواصفات خاصة . تجعلها اكثر قربا من الروح العامة التي تفترض أنها مقرونة بالتأمل الفلسفي .

وينطبق الأمر نفسه علي أبحاثه الأخرى في الموضوعات المرتبطة بالإصلاحية العربية و الدولة الوطنية ، وفي مجال البحث في إسناد شرعية الاختلاف في الفكر ، وكذا في مصنفه الأساس السلطة الثقافية والسلطة السياسية .

٢- اختار علي أومليل في موضوع سؤال التراث الدفاع عن ضرورة التجاوز . تجاوز الإرث التراثي ، لم يكن الأمر يتعلق بموقفه بشعار انفعالي مندفع ، أو برد فعل مخاصم لمكونات الذات ان التزامه بآليات النقد الفلسفي تمكنه من بناء تصورات مساعدة علي الإقناع ، فهو يباشر التأويل والقراءة مستخدما عدته الفكرية وتمرسه الطويل بقراءة أصول الفكر الفلسفي الحديث . الأمر الذي يولد في نصوصه رغم شحها في الترسل ، إمكانية بناء مواقف متماسكة ، مواقف تنخرط في جدل فكري قائم في الفكر المغربي والفكر العربي ، لتعمل علي تدعيم بعض أوجهه ، كما تعمل علي محاصرة بعض أوجهه الأخرى ، أن أعماله في نظرنا تستند بكثير من القوة في الجدل والإقناع اختيارات النقد والحداثة ، وتساهم في مزيد من تعميم الوعي الكاشف لمفارقات الفكر العربي ، وخاصة في المستوي السياسي ، وتخصيصا في المستوي المرتبط بمجال حقوق الإنسان ، وذلك ضمن المنظور الفلسفي الحداثي لهذه الحقوق حيث اتجهت جهود الباحث في السنوات الأخيرة لتعميق نظره في الأشكال الديمقراطي وما يرتبط به من قضايا ترتبط بالمرجعية النظرية المؤسسة له .

ينتقد علي أومليل النزعات التراثية في الفكر العربي وينتقد بشدة القراءات الجديدة للتراث التي تنحو بدورها منحى توفيقيا جديدا . أو تقوم بإسقاط أسئلة الحاضر علي الماضي مغفلة الآثار الفعلية للزمان في الحاضر وفي صيرورة مكونات الماضي.. ... إن هذه القراءات في نظره بمنحاها التوفيقي والاسقاطي والاختزالي ، لا تمكننا من بناء ما يساعد علي فهم اكثر تاريخية لمنتوج الفكر الاسلامي انها لاتستوعب جيدا منتوج الفكر المعاصر . في علاقاته بالثورات الاجتماعية والعلمية والفلسفية ، والثورات السياسية التي رسمت لمجرته حدودا معينة . ولهذا السبب فان الموقف المعقول من الظاهر التراثية في نظره يتمثل في استيعابها التاريخي ، الذي يفضي في سياق التعقل النقدي الي تجاوزها .

التجاوز والانفصال ، القطع مع تصورات ومواقف واختبارات قادمة من أزمنة قديمة وازمنة موغلة في القدم ، هي المفاهيم التي يعمل الكاتب علي بنائها ، والدفاع عنها في كتاب "التراث والتجاوز" وفي المقاربات المنجزة في السلطة الثقافية والسلطة السياسية وكذا في روح قراءته للمنهجية الخلدونية .

يخلص علي أومليل لتقاليد الكتابة الفلسفية النقدية . ويتجنب التحليل المسهب والسرد التاريخي ، من اجل بلورة اكبر قدر ممكن من الأسئلة والإجابات التركيبة ، مستندا إلى فعل التأمل ، متجنبا الخوض في التفاصيل ، مركزا أولا وقبل كل شئ علي تشخيص نتائج نقده الفلسفي للظواهر موضوع البحث والتأمل .

انه يرفض المماثلات المستحيلة بين المفاهيم السياسية التراثية ومفاهيم الفكر السياسي الحديث ، وفي رفضه لهذه المماثلات يركب مواقف قاطعة من مسألة العودة إلى ارث الماضي الثقيل والمتصب ، معليا من دور النقد الفلسفي في محاصرة المنتوجات التراثية ، التي تعتبر بالضرورة منتوجات تاريخية ، تصيبها كل الظواهر المشابهة لها تأثيرات الزمن، التي تعمل علي تحويلها بمحوها أو تعمل محوها بإعادة تركيب ما يتجاوزها . وقد تعمل علي تجاوزها بتركها ، وفي كل هذه الحالات تعيد الذات بناء نفسها في ضوء ما تراكمه عبر مراحل صيرورتها . ومن هنا ضرورة تكسير قيود ذات تريد الاستحواذ المطلق علي الذات المنفلتة دائما ، داخل دائرة الزمان ،بكل ما يقتضيه ويتطلبه الانفلات من أفعال إعادة التأسيس و إعادة البناء . .

هذا فيما يتعلق بموقفه من الماضي ، ومن المواقف التراثية ، في موضوع يرتبط في فضاء الفكر العربي ، الهوية والتراث ، أما في مجال الفكر السياسي العربي المعاصر فان مصنف "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" يتجه لتقديم وجهة نظر الباحث في الفكر

السياسي النهضوي ومدارسه المختلفة في موضوع الدولة ، والدولة العربية كما تأسست في تاريخنا المعاصر .

يقرا أومليل نصوص الليبراليين العرب الذين أسسوا تقاليد في الكتابة السياسية العربية لا تغير ادني اهتمام للفروق القائمة بين الأزمنة والأفكار والمفاهيم . ويحاول اثناء نقده للتأويلات التي بلورها رواد النهضة العربية . في لحظة قراءتهم للمنتوج السياسي الناشئ في الفكر الغربي . يحاول كشف مفارقات خطابهم ، ومحدودية تأويلاتهم ، فهم يركبون جهازا من المفاهيم لا يعي حدود استعمالها ، أنهم يقتطعون مفاهيم من سياق منظومتها الفلسفية السياسية الليبرالية ، ويضعون لها مماثلات مستمدة من التراث السياسي الإسلامي ، دون ممارسة النقد الذي تقضيه عملية التأويل ، وهم لا يدركون في نظره الترابط القائم ، في مستوي الفكر بين المفاهيم ، كما لا يدركون المحتوي التاريخي لهذه المفاهيم فنصبح في نهاية التحليل أمام عملية في التركيب المفاهيمي غير المنتج . التركيب المفاهيمي المسجون في عبارة قلقة ، عبارة تتحدث لغتين وتشير إلى افقين في الفكر متخاصمين ، وفي هذه الحالة يتيه الفكر في المفارقات ، وهو ما يستحيل معه إنتاج فكر سياسي مبدع .

إن السبب في ذلك في نظر الباحث ، هو غياب النقد التاريخي ، النقد الذي يكفل متي تحقق ، إمكانية إعادة بناء محتوي المفاهيم ، بل ابتكار المفاهيم المطابقة للأحوال المتغيرة في دائرة التاريخ .

لا ينفصل جهد علي أومليل الذي حاولنا اختزاله في إشارة عامة في الفقرات السابقة عن مجهودات العروي التي اعتنت في سلسلة كتبه في المفاهيم(الحرية ، الدولة ، التاريخ،العقل) بكشف مفارقات الفكر السياسي العربي ، فهما معا يفكران في موضوع واحد، كل بطريقته الخاصة ، وبعدته النظرية والفلسفية الخاصة ، حيث يؤسس العروي نظرته التاريخانية لكيفيات تجاوز التأخر الثقافي العربي ، ويعمل أومليل بوسائل النقد الفلسفي ، علي التفكير في الموضوع نفسه مستند إلى المرجعية التاريخانية ، مغنيا لرؤيتها ومواقفها ، ومدعما اختيارات في الفكر وأساليب في المقاربة أهدافا واضحة ومعلنة تتوخى التفكير في كيفية الانخراط الفاعل في الأزمنة الحديثة ، بجوار إنسانية ما تزال تبحث عن قواسم مشتركة لصناعة تاريخ مشترك ومستقبل مشترك.

التجاوز واستراتيجية القراءة التراثية
تحليل للمنطلقات الفلسفية في كتابات الأستاذ على أومليل

د. بن مزيان بن شرقي (*)

إن كل محاولة إستثمار للتراث محاولة مشروعة ولها ما يبررها على كل حال ، على ألا يكون فيها من التعسف ما من شأنه أن يخلط بين عصور التاريخ والنظم الثقافية المختلفة

على أومليل ـ الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون

أولا : المنطلقات وحدود القراءة .

يتوزع عمل الأستاذ على أومليل على ثلاثة أعمال أساسية والمتمثلة في "الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون" وكتاب "في التراث والتجاور" (**) وكتاب "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" ، وهي اعمال تجتمع تحت هدف واحد هو تحقيق قراءة مشروعه للتراث العربي دون خلط بين عصوره المختلفة ، بمعنى أن العمل يتوزع ضمن رؤية تصحيحية للرؤى الفكرية العربية التي حاولت معالجة قضايا التراث العربي ، ومن هنا يجد عمل أومليل تلك الحيوية في توزيع عمله خاصة الأول (والذي كان موضوع رسالة جامعية) بين منطلقين:

المنطلق الأول هو ما يصرح به نفسه في بداية مقدمة الكتاب حينما يقول "..ألا أن كل هذا ينبغي أن يفحص فحصا دقيقا . فجدة المقدمة ينبغي أن تفحص بناء على تحليل للوحدات الأساسية التي شد عليها هذا الكتاب . ينبغي إعادة تركيب بنيته الأساسية لنرى ما إذا استطاع بالفعل أن يتجاوز حدود الخطاب التقليدي . بهذا المنهج وحده نستطيع أن نناقش هذه المكانة الفريدة التي أعطت للمقدمة وكذلك التأويلات "العصرانية" التي أضفت

(*) كلية العلوم الاجتماعية – قسم الفلسفة – جامعة وهران – الجزائر

(**) يجب التنبيه منذ البداية لخطأ غالبا ما نقع فيه ونحن نتصفح هذا الكتاب حيث تحدث لنا عملية إغلاق أثناء قراءتنا السريعة للعنوان ، حيث نقرأ الكتاب في التراث والتجاوز أي بحرف (ز) رغم أن العنوان هو التجاور بحرف (ر) وهو ما حصل لي و لبعض الزملاء لولا أنه وبعدما أنهيت قراءة الكتاب انتبهت إلى أن الأستاذ أومليل لا يتكلم عن التجاوز بحرف (ز) الشيئ الذي دفعني مرة ثانية لقراءة العنوان ، وحينها أكتشف أنه يتكلم عن مفهوم آخر وهو المدلول الفعلي للكتاب وحينما عرضت نفس السؤال على بعض زملائي في المهنة وجدت عندهم نفس الخطأ ، وعليه يمكنني أن أقول بأنني أخترت عنوان مقالتي هذه من خلال ما وقع لي مع العنوان بالذات ورأيت بأن فكرة التجاور تحتل مركز تفكير الأستاذ على أومليل لأغراض سنكشف عنها في إستنا هذه ، لعل عملية الاغلاق هذه نابعة من شغفنا للتجاوز النابع بدوره من أزمة تخلفنا ونقدا للمواقع الذي يدفع بنا دائما لاختيار استراتيجية التجاوز كعمل للأنبعاث الحضاري.

علـى فكـر ابـن خلـدون (مـن كونـه مؤسـس علـم الاجتمـاع والاقتصـاد السياسـي والماديـة الجدلية..).[1]

اما المنطلق الثاني هو ما يمكن ان نستخلصه بعد قراءتنا الكاملة للكتاب حيث يمكنـا ان نقـول بان عملية تفكيك النصوص الخلدونية مـن خـلال الممارسـة التـي يجريـها أومليل نفسـه بغيـة الوصول الي تصحيح رؤية المثقف والقارئ العربي وربطه بالكتـاب لـم تكـن تقـوم علـي تلـك القراءة التجزئية بقدر ما كانت تقوم في مقام اول علي قراءة ما كتبـه ابـن خلـدون نفسـه حـول التـاريخ ، وربـط ذلـك بالمقدمـة فـي اخـر المطـاف بنـاء علـي ممارسـة تفكيكيـة للنصـوص الخلدونية ، وهي كما تبدو قراءة مكنت صاحبها من ان يعيـد للمقدمـة حيويتـها الخاصـة بنـاءا علي تلك الممارسة الابستمولوجية (مـع حـذر فـي اسـتعمال هـذا المصطلـح) التـي قـام بـها ونعني بذلك إبستمولوجية تاريخية الغرض منها وضـع المقدمـة ضمـن التحليـل العـام لمسـألية تصنيف العلوم عند الفلاسفة المسلمين .

وهو لربما عمل ترك بصماته علي الكتاب ككل من جهة ومن جهة اخري يكون بذلك قـد بيـن جانبـا مـهما فـي ممارسـة القـراءة الفلسـفية علـي الـتراث العربـي محاكيـا مـــع اختـلاف فــي المنطلقات العمل الذي قام به الاسـتاذ نـاصيف نصـار حينمـا مـارس نـوع مـن تحليـل الوعـي التاريخي لابن خلدون وربطه بمـا جـاء فـي المقدمـة وذلـك مـن خـلال قـراءة الابعـاد النفسـية والاجتماعية لصاحب المقدمة من خلال كتابه " التعريف، وهي قراءة فـي رأينـا كـان هدفـها الذي يتمثله أومليل مـن حيـث تصحيـح العلاقـة بيـن الثلاثيـة الخلدونيـة (المقدمـة ، التـاريخ ، التعريـف).

وحيث يؤكد نصيف نصار نجاح ربط العلاقة بين التعريف والمقدمة من حيث انـه يمكننـا مـن فهم لغز الخلدنية إذ بقدر ما ننجح في ذلك ، نستطيع ان نفهم طبيعة وبنيـة مشـكلة (المقدمـة) ، وفي سبيل ذلك ، علينا ان نحدد الكيفية التي بها ينبغ استعمال الوثيقة الرئيسية التي هـي كتـاب التعريف وعليه ، الرجوع الي الانسان كما كان فعلا ، انطلاقا من الانسان كمـا راي نفسـه ، وبدون ترك المستوي الذي رأي نفسه عليه . وهذا يقتضي اتبـاع نـهج فينومينولوجـي أقـل مـا فيه أنه شديد الدقة واللطافة "[2]أن مثل هذه القراءة تنزع نحـو الفـهم الكلـي للمؤلـف كخطـاب يحمل دلالة خارج تلك التجزئة التي نقوم بها دون فهم كلي للمنطلق والهدف ، الشـئ قـد يسـئ فهم المنطلق الذي انبنت عليه المقدمة وكذا الاهداف التي رسمت لها .

لعل هذا بالذات ما أصاب قراءة المفكرين والباحثين العرب لابن خلدون "... فكانـت النتيجـة

---

[1] علي أومليل : الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون ، ط معهد الانماء العربي ، بيروت ، لبنان ص

[2] ناصيف نصار : الفكر الواقعي عند ابن خلدون. دار الطليعة ص ١٨-٢٤ .

ان اخذ كل باحث ما أراد من المقدمة ، البعض يحلل نظريات ابن خلدون حول الاقتصاد ، والمجتمع والتربية ، او حول فلسفة التاريخ ، بينما يعود سواهم الى المقدمة، لينتقل منها المعلومات حول التعليم في المغرب مثلا ، وحول علم الكلام ، والحسبة ، والادب الشعبي ، الخ ... فالمقدمة اذن ليست " منجما " فحسب تغرف منه شتي المعارف المتنوعة ، وانما هي ايضا مناسبة للتحدث عن ابن خلدون " عالم الاجتماع " و " عالم الاقتصاد " و " المربي " او فيلسوف التاريخ[٣] دون التساؤل في نظر اومليل عن المنطق المحدد الذي تخضع له المقدمة .

ان القارئ لمؤلف أومليل – الخطاب التاريخي - يمكنه ان يلاحظ ذلك التوزيع المبني اساسا علي اهداف فلسفية تتماشي وتصوراتنا المعاصرة عن تحليل الخطاب من جهة ومن جهة اخري تميزها عن القراءات التراثية المجاورة له ، أي لمفكرين عرب او مغاربة .

يبين منذ البداية نوعية أومليل نوعية بل جديد قراءته و تحليله من انه من حيث انه لا يأتي مشابها لتلك التحليلات التى تناولت ابن خلدون نظرا لانها استنفدت كل ما لديها من اطروحات لتبقي قراءته في تفردها مبنية علي خلاف ذلك " فهي تسعي الي اعادة ادماج المقدمة في مجموع التأليف التاريخي الخلدوني . وليس القصد هو البحث عن تطبيق ما للقوانين التي اكتشفها ابن خلدون والمنهج الذي ابتكره علي التاريخ (المغربي او غيره) او علي الأقل التاريخ كما كتبه ابن خلدون ، بل القصد قراءة للمقدمة من خلال كتاب العبر ، أي التاريخ كما كان يعرفه ابن خلدون نفسه ، ينبغي رأب تصدع احدث داخل التأليف التاريخي الخلدوني وأعادة الوحدة المنطقية للفكر التاريخي لابن خلدون [٤] ورأب الصدع هو ما نعنيه بالقراءة الكلية . ان القراءة الكلية – رأب الصدع كما يعبر عنه أومليل – تتحاشي السقوط في طرحيين :

الطرح الاول هو التطبيقات الجزافية علي النصوص التراثية دون فهم خصوصيتها وعصرها ولعلنا هنا نقصد جانبا من الدراسات التي خصت التراث العربي بمفاهيم واصطلاحات يبدو انها لم تكن لتفيد تراثنا العربي في شئ محاولة اجهاضه من خصوصيته الشئ الذي يحذر منه أومليل نفسه حينما يذكر ذلك " ان البحث الذي بين يدي القارئ (يقصد كتابه الخطاب التاريخي) هو أيضا تأويل للفكر الخلدوني مادام لا أحد يستطيع ان يدعي الحديث عن فكر قديم كما كان طبق الاصل ، الا ان المسالة هي في معرفة حدود التاويل . وطوال هذا البحث حاولنا تحديد المجال التاريخي والثقافي الذي انتج داخله الخطاب الخلدوني . وهو خطاب

---

(٣) أومليل : المرجع نفسه ص ١٥٩ .

(٤) المرجع السابق ص ٥.

اصيل لا مراء في ذلك ، الا ان اصالته تتمحور على مجال انتاجها الخاص والا فستختلط نظم الفكر المختلفة ، ويغيب منطق كل ثقافة – وهذا بالضبط ما يحدث كلما تعلق الامر بابن خلدون "[٥] وهو ما دفع بعد ذلك مثلا الاستاذ الوقيدي ان يصنف أومليل وذلك في البنوراما التي يرسمها في خطاطته للفكر الفلسفي في المغرب ، ضمن الفئة الثانية المقابلة / المختلفة للفئة الاولي ، والتي تضم كل كل الاستاذ الجابري وكذا يفوت وبنسعيد وعبد السلام بن عبدالعالي حيث يحكم قراءة هذه الفئة للتراث " الجدل بين فهم التراث واستثماره ، أي بين فهمه الموضوعي في اطار شروطه التاريخية من جهة، واستثمار عناصره التي تؤول وفق " رؤية تقدمية " للتفكير في بعض الأحيان للقضايا المعاصرة للفكر العربي من جهة أخرى "[٦] ان مثل هذا الاستثمار أو القفز علي خصوصية المعالجة ونعني بذلك إلصاق تأويلات بالنص التراثي قد تبدو أحيانا بعيدة عنه ، هو ما كان أومليل يهدف إلى تصحيحه في الدراسة التي عقدها حول ابن خلدون مبينا أصالة النص وقوته وجديته من جهة وحدوده المعرفية من جهة ثانية بآليات تتماشى وتلك الخصوصية نفسها ، فهو لا يختلف في أمر قوة الطرح الخلدوني أو في أصالته ، ولكن "... الاختلاف هو بصدد ما يعطي لاصالته من تاويلات ."[٧]

وعليه حصر عمله في ابراز " الحدود التاريخية والثقافية لهذه الاصالة ، ما عدا هذا فهو خلط بين نظم الفكر المحددة بالتاريخ وبالمنطق الخاص بكل ثقافة ، وهو خلط خطير حين يتعلق الامر باللجوء الي مثل هذه التأويلات المتعسفة لايجاد اجوبة علي اشكالية ثقافية راهنة، [٨] وبهذا التحديد تميز أومليل عن الفئة الاولي التي عالجت التراث في تجنبه " التعميمات الزائفة ، والمماثلات لا تقوم علي أساس موضوعي "[٩]

ودون الخوض في مفاهيم القطيعة الابستمولوجة او الفهم الايدولوجي ... الخ راح ينزع نحو تلك القراءة الكلية المبنية علي البناء الكلي للمؤلف وتناوله من حيث هو خطاب مع حذر ابستمولوجي كما يؤكد علي ذلك الاستاذ الوقيدي ، وبذلك سجل حضورا متميزا داخل الفكر الفلسفي المغربي في خصوصيته وحضورا متفردا علي المستوي العربي اذ ما اضفنا له بعض الدراسات كدراسة الأستاذ ناصيف نصار في جانب التماثل والمقاربة ، ودراسة محسن مهدي والاستاذ عزيز العظمة والاستاذ على الوردي والاستاذ فتحي التريكي في البعد

---

[٥] المرجع السابق ص٧.

[٦] محمد وقيدي : بناء النظرية الفلسفية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٠. ص ١١٤ .

[٧] على أومليل المرجع السابق ص ٢٢٢.

[٨] الموضع السابق .

[٩] وقيدي ص ١١٥

الذي اعطي للمقدمة والتاريخ عن ابن خلدون.[١٠]

اما الطرح الثاني فهو ذلك الذي يمكن ان يكون نتيجة للأول من حيث التطبيقات القيصرية لبعض المفاهيم والتصورات بغرض عنصرية البحث تخل من جودته وتذهب عنه اصالته ، وعليه فان القراءة التي يقدمها هنا أومليل تذكرنا بالشئ من اختلاف بذلك العمل الذي قام التوسير في محاولته سحب مفهوم القطيعة الابستمولوجية البشلاري علي قراءة ماركس ، الشئ الذي ربما دفع ببتريك تور patrick tort مثلا في قراءة للدروانية ان يعتمد الية اخري ، وذلك قراءته لدرواين من حيث ان المؤلف لو توقفنا عند حدود كتاب اصل الانواع ١٨٥٩ ولم نضم اليه كتابه اصل الانسان ١٨٧١حيث راح داروين يقرا علي اساس فكرة الانتخاب الطبيعي الواردة في الكتاب الاول وكانت لها تاويلات و انعكاسات خطيرة رغم ان دروين كان يهدف الي تبيان كيفيات الانتقال من حالة الطبيعة الي الحالة المدنية ولذا اختار بتريك ولتفادي القراءة الالتوسيرية مفهوم مغايرا لمفهوم القطيعة وهو مفهوم الاثر الرجعي للتطور L'effet reversif de l'evolution.

إن العمل الذي مارسه الاستاذ أومليل هو في الربط الكلي للمؤلف – رغم انه يشبه هنا دراسة الاستاذ نصار - وتبدو من حيث انه كيفية جديدة تناول التراث لا باستراتجية الانتقاء كما نفعل، ولكن باستراتيجية الخطاب الذي ينبني علي دراسة الوحدة الكلية للموضوع ، وهو في ذلك لا يقدم انتاجا فكرا ينصاف الي المكتبة العربية فقط , انما يقدم لنا بيداغوجية في دراسة التراث العربي .

ثانيا / الدرس الخلدوني واليات التجاوز :

تعد الدراسة التي أعدها الأستاذ أومليل حول ابن خلدون ضمن كتابة الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون او حتي تلك التي ضمنها كتابة في التراث والتجاوز محاولة جادة في تحليل الخطاب الخلدوني ، حيث تظهر تلك الجدة في المنطلقات التي اختارها اومليل لنفسه وحرص ان تكون مركز التحليل الذي يعيد من خلاله قراءة فكر ابن خلدون .

ووفقا لذلك تم توزيع دراسته علي سته فصول اساسية يحتل فيها الفصل الاخير بعنوان ما هي إذن المقدمة ؟ - مركز الإجابة علي الأسئلة التي كان قد انبنت عليها المقدمة من حيث انه اعاد تشكيل بناءها وفقا لمجموعة من المعطيات التي اتي بها في الفصول الخمسة السابقة وذلك بوضع ابن خلدون ضمن الخطاب التاريخي العربي وتبيان اصول فكره التاريخي وأصالته ضمن الكتابة التاريخية العربية من جهة ومن جهة ثانية ضمن الخطاب الفلسفي

[١٠] أنظر في هذا الإطار تلك الدراسة التي قام بها الأستاذ أحمد عبد السلام حول ابن خلدون

العربي مبينا الأنظمة المعرفية للتاريخ ووجهي التقليد والتجديد فيها وذلك بمقارنة النص الخلدوني بالنصوص المجاورة له من (التاريخ والفلسفة والتصوف).

ولعل السؤال الذي يبني عليه أومليل مؤلفه يذكرنا بعمل الأستاذ نصار من حيث انه ولدراسة فلسفة ابن خلدون في التاريخ توخي الحذر منذ البداية ولم ينطلق في بناء هذه الفكرة الا بعدما ربط النص الخلدوني نفسه بمسألتين أساسيتين الأولى تتمثل في العلاقة الموجودة بين المقدمة وكتاب التعريف حيث ذهب وفي إطار ما يسميه هو بالتفسير التعليلي إلى دراسة ابن خلدون كإنسان من جهة والظروف المختلفة التي جعلت من ابن خلدون نفسه اللغز في الثقافة العربية الإسلامية كما يصف ذلك نصار نفسه لذا يقول " وهكذا ، فإننا نحاول ان نصل إلى أقصى الموضوعية ، وان نقدم وصفا شاملا يتناسب مع تجربة كلية فبقدر ما ننجح في ذلك ، نستطيع ان نفهم طبيعة وبنية مشكلة (المقدمة) .... وفي سبيل ذلك ، علينا ان نحدد الكيفية التي بها ينبغي استعمال الوثيقة الرئيسية التي هي كتاب (التعريف) [11] اما الثانية فهي دراسة شروط التفكير الفلسفي في الثقافة العربية الاسلامية وفقا لمنطق التفسير الجدلي

اننا لا نقول بان الأستاذ أومليل قد بدأ من التعريف ، لاننا لا نلاحظ ذلك ضمن كتابه ، ولكن لان الدراستين تتميزان بهذا البعد والعمق والحذر في تناول ابن خلدون لاخراجه من تلك التطبيقات القيصرية والأحكام الجزافية وعليه كان للدراستين ذلك الصدي المعرفي مع الاختلاف في آليات التحليل فاذا كان الاستاذ نصار يتوزع بين المنهج التحليلي والمنهج الجدلي فان الأستاذ أومليل بدا وكانه حذر منذ البداية من مثل هذه المنطلقات رغم اننا نكشف خلال قراءتنا للكتاب علي بعض المفاهيم والمصطلحات التي توحي لنا بالخلفية التي كان يتحري ضمنها أومليل من مثل: البينة والوعي والقطيعة والوحدة المنطقية للفكر وفي المقابل نجده حريص علي ان يعرف القارئ بميزة بحثه حينما يذكر وفي بعض المسائل الاساسية التي كانت تتطلب منه التوقف حيث يذكر ضمير المتكلم بالفرد او الجمع (انا و نحن) فنجده مثلا يقول اما نحن فسنحاول – ص ٢٢٢ ويتكرر معه هذا الضمير للمتكلم بالجمع مرات عديدة في كتابه ولا نظن ابدا ان ذلك ياتي من أي وازع بقدار ما هو الحرص الذي يريد الاستاذ اومليل ان يكون الرابط الاساسي بينه وبين الدراسة التي يريد ان يقدمها حول ابن خلدون ، والتي ينتهي فيها الي جملة من المسائل الأساسية منها مسالة خصوصية فلسفة التاريخ عند ابن خلدون دون ربطها او إسقاطها علي فلسفات التاريخ التي اصبح متعارف عليها في الفلسفة الغربية ، ذلك ان فلسفة ابن خلدون نابعة من بنية الكتابة التاريخية العربية فالرابطة الحقيقية كما يذكر " بين المقدمة والعبر تعني ان فلسفة التاريخ الخلدونية ترجعنا

[11] ناصيف نصار ص ١٨.

الي حقل تاريخي محدد ، هو حقل التاريخ الموجود في العبر . ومن ثم المفهوم التاريخي الخلدوني الجديد ولا شك قد تمت صياغته ، داخل وبالنسبة ، الي التاريخ كما فهمته الاستوغرافيا الإسلامية وبوبته . (١٢)

ان تحرير ابن خلدون من ما الصق به من انه عالم اجتماع أو فيلسوف للتاريخ مهمة كان علي اومليل ان يعيد تصحيحها لا بإنكار وجود مثل تلك الروي لدي ابن خلدون ولكن على اعتبارها علي انها خلدونية وذات خصوصية اسلامية نابعة من مجتمع وبيئة ومنطلقات فكرية ذكم هو الهدف الذي نظن بان أومليل رسمه لنفسه ولنا الان ان نسال ما لغاية التي يمكن ان يجنيها مثل هذا الطرح ؟

لاشك اننا لا نختلف معا بان ما يقدمه اومليل هو درس بيداغوجي / منهجي في كيفية تناول النصوص التراثية دون الانغماس فيها بحجة أننا نملك في تراثنا العربي افضل مما يملكه غيرنا ، او بحجة القفز علي التراث بحجة أن في المنهجيات و آليات التحليل المعاصرة ما يسهم في بعث تراثنا ومعاصرته .

أننا لا نظن البتة بان أومليل يندرج تحت تلك الراية أو هذه لان ما نقراءه في كتابيه الثاني والثالث يكفينا للإجابة عن ذلك نقصد كتابه " في التراث والتجاور " وكتابه " الإصلاحية العربية والدولة الوطنية " ...(١٣)) ومن ثمة يكون مفهوم التجاور مفهوما مركزيا في تحليل العلاقات بين النصوص الفلسفية علي مختلف مستويات الخطاب.

ونعني بذلك أن التجاوز يغدو آلية من آليات القراءة والتحليل للنصوص في تراثنا العربي والغاية من ذلك خلق الحوار بينها وتلكم هي في حد ذاتها أحد الأمتدادت القرئية التي كانت تحكم استراتيجية الكتابة عند أومليل منذ الكتاب الأول ، وتلكم هي أحد المنطلقات التي يجب أن يرتبط بها الباحث والمفكر والقارئ عندنا في عالمنا العربي. إن التجاور يمارسه في مرحلة أولى الأستاذ أومليل بين خطابين: الخطاب الرشدي والخطاب الخلدوني رغم احساسه بان ما اعتقد لحد الان هو ان لا علاقة بين الاثنين ولكنه مع ذلك حريص علي تبيان صفة التجاور بينها حيث يقول " ان مبرر الجمع بنيها – يقصد ابن رشد وابن خلدون – هو ان يكون مناسبة لمناقشة قضية هامة تتعلق بموقعها الحقيقي من الثقافة العربية الماثورة . فقد زعم بعض الدراسين ان هذين المفكرين ، كل واحد منها في مجاله ، قد احدث نوعا من القطيعة داخل هذه الثقافة . لابد اذن من مناقشة هذه الدعوى . وسيكون المنهج الذي سنسلك هو تحليل الأسس التي بني عليها كل واحد منها خطابه ... لن يكون الجمع بينها بناء علي

(١٢) علي أومليل ، المرجع نفسه.

(١٣) سنركز هنا على الكتاب الأول في التراث والتجاور دون المرور للثاني.

محتوي فكريهما ، والقضايا التي شغلت كلا منـهما .... سنحاول الجمع بينـهما حـول قضيـة واحدة : موقفهما مما آل أليهما من تراث علمي إسـلامي فقد أراد كلاهمـا أن يتجاوزه علـي نحو ما ...[١٤] .

أن مثل هذه الممارسة بلا شك قادرة علي أن تدمج التراث العربـي فـي حـوار فلسـفي لا علـي مستوي الخاص فقط ونقصد العربـي الاسـلامي بـل فـي علاقاتـه بـالتراث التجـاوري ونقصد الفلسفات المجاورة للفلسفة العربية الإسلامية : الفلسفة اليهودية والفلسـفة المسـيحية لنبيـن مـن خلال ذلك اصول الخطاب الفلسفي العربي لا في نزعته العربية كما تفعل الدراسـات التراثيـة وانما في كونيته .

ان التجاور كآلية نافعا لدراسة التراث لا من حيث ذلك الحوار الخاص فقـط وانمـا مـن خـلال سلطة التحرر ، والتحرر من كل قيد يعيق القراءة التـي يمكننـا ان نقـف عليـها ، شـريطة ان تكون غاية ذلك هو الانتقال الي آلية التجاور بمعني ان تكون العلاقـة التاليـة اسـتراتيجية مـن إستراتيجيات الكتابة العربية والتي يمكن تلخيصها في المعادلة التالية :

التجاور ←—— فضاء الحوار التجاور ←—— فضاء الإبداع [١٥]

في ضوء ذلك يمكننا ان نعتبر فكرة التجاور للأستاذ أومليل تصورا ينبعـث مـن رحـم التـاريخ باعتبار ان التراث هو الطبقة من الجليد الهائلة التـي كلمـا التفتنـا إلـى التـاريخ نجدهـا ناصعـة وسط شمس النهار يجب أن نكون علـي بنيـة مـن أمرنـا نقتـرب منـها لجرهـا إلـى صحرائنـا الواسعة لعلها تشفي ظمئنـا ، ذلكـم هـو الشـعار الـذي يجـب أن تنبنـي عليـه فلسـفتنا للتـاريخ ورؤيتنا للتراث .

---

[١٤] أومليل في التراث والتجاور ص ٧،٥.

[١٥] ضمن هذه المعادلة نقوم بإعداد دراسة تحمل عنوان في التراث والتجاوز ، مدخل لإعادة تأسيس السؤال الفلسفي

التراث في كتاب "الخطاب التاريخي"(*)

عبد السلام بنعبد العالي(**)

أعتقد أن المسألة لا تكمن في التمييز ، داخل خطاب معين ، بين ما يمت إلى العلم والحقيقة وما قد يتعلق بشيء آخر . إن المشكل هو أن نتبين تاريخيا ، كيف تتولد مفعولات الحقيقة داخل خطابات ليست هي في ذاتها لا حقيقة ولا خاطئة.

م.فوكو

مازال الاعتقاد يسود بأن التراث شئ مضى ، وأنه لم يعد موضوعا من موضوعات الوعي التاريخي . مازلنا نرى أن التراث يوجد وراءنا ، في حين أنه يجئ صوبنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا.

م.هيدجر

ربما كان من اللازم ، ونحن نتحدث عن كتاب "الخطاب التاريخي" أن نبدأ بوضع هذا المشكل : ما هو السؤال الذي يمكن أن نطرحه على كتاب الأستاذ أومليل ؟ ذلك أن الكيفية التي يؤرخ بها لفكر ابن خلدون والمعاملة التي يعامل بها التراث في كتابه تفرضان علينا إنتاج السؤال أو الأسئلة الملائمة ، واستبعاد نوع معين من الأسئلة اعتدنا أن نطرحها على بعض المؤلفات ونحاكم بها بعض الإنتاجات .

فمثلا قد لا يصح النظر إلى هذا الكتاب من وجهة نظر الحقيقة لانه لا يضعنا في تاريخ الحقيقة ، ولان صاحبه لا يدعي مطلقا انه يعطينا حقيقة ابن خلدون في مقابل خطا التأويلات السابقة عليه ، لذا فكل قراءة لهذه الكتاب تواجه بموقف ما عن ابن خلدون لتخطئه في وجهة نظر وتؤكد علي أخري لن تكون قط قراءة ملائمة .

أن هذا الكتاب لا يسأل عن حقيقة فكر ابن خلدون وهو أيضا لا يسأل النص الخلدوني من حيث هو حامل للحقيقة . إذا هو لا يحاول استنطاقه للإجابة عن أسئلة اليوم واستثماره فيما يعنينا من قضايا إذ أن في ذلك كما يقول الأستاذ أومليل :" خلطا بين نظم الفكر ومنطق الثقافات " و " وقفزا بين العصور " (صفحة ٢١٥) .

ما ابعدنا إذا عن تواريخ الفلسفة المعهودة ، تلك التواريخ التي تنشد معرفة الحقيقة والتي غالبا ما ترد تواريخ الأفكار إلى تاريخ فكر واحد شامل يصدر عن اصل مطلق يتطور في مسار مضطرب التقدم يكون ، في نهاية الأمر هو مسار الحقيقة وانتشارها ونموها .

بناء علي هذا فان جدة تدخل الأستاذ أومليل لا تكمن في انه يغني الخزانة الخلدونية بتأويل أخر لفكر ابن خلدون ، ويضيف إلى التواريخ التي كتبت عن ابن خلدون _ وما

(*) فصل من كتاب "التراث والهوية : دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب"

(**) أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الخامس ، الرباط ، المغرب.

أكثرها – كتابا أخر . أن الجدة هنا جدة استراتيجية لا تريد أن تضع تأويلا أخر بقدر ما تحاول رسم حدود التأويل الممكن . " فحتى إذا لم يكن في الإمكان أن ندعي معرفة ما كان عليه الماضي فلا اقل من أن نعرف الحدود التي تم وضع خطاب عن الماضي " (صفحة ١٩١) . علينا أن نسال الكتاب عن استراتجيته لتبين الحدود الممكنة للتأويل .

لمعرفة هذه الحدود ينبهنا الأستاذ أومليل بان " المسالة ليست في أن نؤول تطور الأفكار من خلال تقدمها المتصل بمقدار ما هي بحث عن تفسير لها بالتاريخ " (ص ٢١٥-٢١٢) . فهل يتعلق الأمر بمحاكمة المقدمة علي ضوء التاريخ الفعلي ؟ كلا . أن المؤلف لا يخرج هنا السياق التأويلي ولا يدعي معرفة تاريخ حقيقي بإمكانه أن يمتحن مفاهيم المقدمة علي ضوئه . كما لا يزعم أن بإمكاننا أن نستعيد فكرنا ماضيا استعاد مطلقة . أي أن نعيد تمثله كما كان بالضبط في " من المعتذر ا يدعي أحد معرفة فكر قديم " كما هو ذاته " (ص ١٦) . "

ليس هناك تاريخ مطلق ينبغي أن نمتحن مفاهيم المقدمة علي ضوئه بل لا يجب ، علي عكس ما جرت عليه العادة، أن ننطلق من المفاهيم الخلدونية لنفسر بها التاريخ ، وانما يلزم أن نفسر بالتاريخ في حدوده الخلدونية ميلاد هذه المفاهيم . المقدمة تحيل إلى تاريخ محدد وليست تنظيرا لكل التاريخ ، ليس تنظيرا لتاريخ مطلق وانما لتاريخ بعينه ، ينبغي تحديد حقله وذلك بقراءة كتاب العبر أي " للتاريخ كما عرفه ابن خلدون " . (ص ٦)

والتاريخ كما عرفه ابن خلدون هو ، في نهاية التحليل ، التاريخ الذي رسمت معالمه الاستوغرافيا الإسلامية وبوبته (ص ١٩١) لذا فمن الضروري قبل السؤال عما هي المقدمة هذا السؤال الذي لا يطرح ألا في الفصل الأخير من الكتاب ، من الضروري تحديد الحقل التاريخي والديني والثقافي الذي انتج الخطاب الخلدوني داخله .

علينا إذا أن نقرا نص المقدمة بواسطة نص أخر هو كتاب العبر ، وهذه القراءة وحدها هي التي ستمكننا من تحديد مفاهيم كالعصبية والدولة والعمران وحركته ، فإذا حددنا الحقل التاريخي لابن خلدون وعرفنا أن النظرية الخلدونية لا تشمل مجموع التاريخ بل تتعلق بتاريخ معين هو التاريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبلية، حينئذ ، حينئذ فقط سندرك أهمية مفهوم العصبية ذلك أن هذه الشعوب " هي التي تعمل فيها العصبية بصفتها عاملا محدد في التطور التاريخي " (ص ١٤٠) . والأستاذ أومليل يبين أن هذه العصبية أساسا عصبية البدو الرحل سكان الجبال فلا كل عصبية قادرة ذاتيا علي ضمان الدفاع عن الجماعة المنتسبة إليها وأحرى أن تتطور نحو إسقاط دولة وإقامة أخرى .

وهذا ما يمنعنا من الحديث عن نظرية خلدونية في الدولة بإطلاق . فها هنا أيضا يتحدد المفهوم بالحقل التاريخي ، فالدولة الخلدونية مرتبطة بحقل جغرافي – تاريخي . وهي دولة ذات أساس قبلي (وهي ليست دولة المجتمع القبلي ، بل هي الدولة التي يؤسسها الرحل وسكان الجبل) ص ١٦٨

وإذا أدركنا هذا فهمنا حدود ما يعنيه ابن خلدون عند حديثه عن حركة العمران : "فحركة بداوة – حضارة لا تعيشها ألا بعد المجتمعات وفي شروط محددة بدقة في حين أن

أغلبية تلك المجتمعات تظل محبوسة ولا تنجح في إتمام التحول . وإذن فهي حركة لا ينبغي تأويلها في اتجاه تطور تعميمي" (ص ١٣٧)

بناء علي ذلك فان تاريخ المغرب وبخاصة ذلك التاريخ الذي عرفه ابن ابن خلدون هو الذي يبرر النظرية الخلدونية المتصلة بالعصبية والدولة وحركة العمران .وداخل هذا الإطار المرجعي وحدة تكتسب المفهومات الخلدونية معناها .

هذه القراءة وحدها هي التي يمكن أن تنقذنا من مغبة السقوط في متاهات التأويلات الكثيرة لفكر ابن خلدون ، تلك التأويلات التي لا تحترم مبدا عدم الخلط بين العصور والتمييز بين منطق الثقافات ، فتحاول أن تجر ابن خلدون إلى عصر الأنوار الفرنسي أو الابدولوجية الألمانية أو السوسيولوجيا الفرنسية .

ذلك أن كل ما قيل عن ابن خلدون من أنه مؤسس لفلسفة التاريخ أو لعلم الاجتماع أو المادية الجدلية ليس إلا "خلطا بين نظم الفكر ومنطق الثقافات" "فقيام فلسفة التاريخ بمعناها الدقيق أي الطريقة القصدية في إدراك التاريخ بصفته معطى موضوعيا وعنصرا فاعلا ، وفي التفكير في مبادئه المحركة وغائيته هي مسألة مرتبطة تاريخيا بتطور الفكر الغربي وخاصة منذ القرن الثامن عشر" (ص١٢٨). ثم إن نقطة انطلاق علم العمران لا علاقة لها بتلك التي بدأ منها علم الاجتماع على الشكل الذي تبلور به كعلم منذ أواسط القرن الماضي : "لأن العمران كمفهوم إسلامي لا يتناسب مع مفهوم المجتمع كما تم استعماله منذ الثورة البرجوازية في الغرب . ذلك أن البرجوازية من خلال حركتها التاريخية فصلت مجتمعها عمليا عن المجتمع القديم الذي يعتبر الدين عماده الأساسي . وانطلاقا من هذا وحده أصبح الكلام الوضعي حول المجتمع ممكنا" (ص١٩٧) . أما الجدلية كمنطق للتاريخ فما كان لها أن تظهر لوعي ابن خلدون "لأن الوضعية التاريخية لم تكن تتيح ذلك ، فلم يكن هناك من قوة اجتماعية قادرة على تحويل المجتمع تحويلا جذريا وفصله فصلا نهائيا عن هياكله القديمة" (ص٢٢٠) ذلك أن الوعي الجدلي يستبعد كل دعوة إلى فترة مثال . وأن فحصا لمفهوم التغير عند ابن خلدون سيبين مدى ابتعاده عن هذا الوعي "صحيح أن التاريخية أحد الأبعاد الأساسية لعمران ابن خلدون ، ولكنها ليست بعده الوحيد" (ص٢١٩).

ذلك أن هناك مستويين عند ابن خلدون : فمن جهة هناك العمران كحقيقة واقعية لها قوانينها الثابتة وتتيح وضع علم مستقل . ومن جهة أخرى هناك البعد الأخلاقي الديني لهذا العمران : "إن العالمين : العالم الطبيعي (والذي منه العمران) والعالم فوق ـ الطبيعي ، كلاهما له وجود فعلي في اعتقاد ابن خلدون (....) والذي قد فسر ما نجده عند صاحب المقدمة من عقلانية راسخة ، هو أن خطابه عن العمران يجري كما لو أنه مستقل عن كل تعال وغيبية ، كما لو أنهما مستبعدان تماما : ولكن ، ما أن يصل إلى حدود العقلانية ، حتى يلجأ إلى الغيب والمتعالي ، ليبرز الغاية من وجود البشر ، ويحافظ على انسجام نظرته إلى العالم ، حتى ولو كان هذا العالم قد تغير تغيرا جذريا" (ص٢١٩).

لا إمكان إذن للحديث عن جدة مطلقة للفكر الخلدوني . وابن خلدون "رغم محاولته الجريئة لإنضاج تصور جديد للتاريخ وللمجتمع لم يكن بإمكانه تاريخيا أن يتخلص من النظام

الثقافي والديني المسيطر ، أي أن يترك الحقل الفكري للمرحلة التاريخية" (ص٢٠٠) و "ربما لأن العالم آنذاك ، على الرغم من انقلابه ، لم يستطع أن ينتج قوى التجاوز الفعلي" (ص٢٢٠) فهو ، وأن كان مفكرا أصيلا ، إلا أن أصالته ينبغي أن تفهم بالنسبة لإطار مرجعي يحيل إلى ثقافة إسلامية محددة وخارج هذا فإسقاط لهموم الحاضر على الماضي وخلط بين العصور.

معيار الفصل بين العصور والتمييز بين الثقافات ، كما نعلم ، معيار هيجيلي ينطلق من مفهوم معين عن التاريخ وتحديد خاص لزمان تتميز أنماطه من حاضر وماض ومستقبل، ويقوم كما بين هيدجر ، على مفهوم الحاضر ، على الوجود كحضور . في إطار هذا المفهوم عن التاريخ يفهم التراث داخل الزوج تراث / معاصرة . وهنا يكون في الإمكان الخروج عن السياق التأويلي لمعانقة تاريخ الحقيقة أدراك منطق العصور بل ومنطق التاريخ العام . و لا نستطيع أن نقول إن الأستاذ أومليل يفلت من هذه الرؤية خصوصا عندما يتشبث بمبدأ الفصل بين العصور فيحاول ، في آخر كتابه ، ابراز سمات مطلقة لبعض العصور كعصر الأنوار أو لبعض الثقافات كالفكر الألماني أو الفكر الفرنسي .

إلا أن هناك مفهوما مغايرا للتاريخ في كتاب الأستاذ أومليل وهو تاريخ جنيالوجي يخلخل الزوج تراث/معاصرة . ولا يكون فيه ابن خلدون بالنسبة إلينا لا على مسافة بعيدة ولا على مسافة قريبة وإنما يكون في شعورنا المعرفي ، واللاشعور ، كما نعلم ، لا زماني . هنا لا يعود معنى للفصل بين العصور وبالتالي للخلط بينها .

هذا المفهوم عن التاريخ هو الذي يشكل في نظرنا أهمية "الخطاب التاريخي "وجدته كمؤلف بهذا المعنى يعتبر الأستاذ أومليل ابن خلدون أساسا مؤرخا ، أي أنه من أولئك الذين صنعوا لنا ماضينا وساهموا في تحديد صورته لنا ، وهنا تكون معرفة الحدود التي تم فيها وضع الخطاب الخلدوني ذات أهمية خاصة " فهذا الرجل قد نشر ظلا واسعا على المؤرخين اللاحقين وعلى المعاصرين منهم خاصة حتى صار من العسير التفكير في تاريخ المغرب دون اثر ابن خلدون ، قليلا كان أو كثيرا " (ص ١٩١).

نتبين ألان أن الأستاذ أومليل أن كان لم يسأل الخطاب الخلدوني عن حقيقته ، وأن كان لم يعامله على انه حامل للحقيقة ، فأنما لينظر إليه من حيث هو مولد لحقائق ، وبالضبط لحقائقنا ، لأنها حقائق مازلنا نعيش عليها ونتغذى منها تشكل أصولا للفكر العربي المعاصر. وان الاهتمام بابن خلدون على هذا النحو لمن قبيل الحفر الأثرى في معارفنا لنتبين تلك الأصول ورسم النماذج التي نفكر وفقها .

وبهذا تكون دراسة التراث حفرا في أصول الفكر العربي أو بتعبير نيتشه إقامة لجينولوجيا هذا الفكر . بهذا المعنى وبه وحده يبرر اهتمامنا بالتراث وبه يصبح التراث معاصرا لنا .

الوعي النقدي وحدوده عند أومليل

صايم عبد الحكيم(*)

إذا كان عبد السلام بن عبد العالي ، وضح أن المفاهيم المتداولة في الفكر الفلسفي في المغرب تهدف إلى تملك التراث الفلسفي , سواء تعلق الأمر بما يسمي التراث الغربي أو بتراثنا العربي الإسلامي [1] ورغم كثرتها وتنوعها , فهي تعود إلى ثلاثة مفاهيم أساسية , هي : مفهوم التاريخ , ومفهوم الهوية , ومفهوم الأيديولوجية . فان هذا التقييم يصدق علي أطروحة علي أومليل المركزية لان موضوعها هو (الخطاب التاريخي عند ابن خلدون) وهذا الاختيار الفكري لا يمكن فهم حقيقته إلا في إطار الدراسات الخلدونية التي ترسم حدود النهضة بالانتظام الواعي والنقدي في تراثها , كما هو الشان في فكر طه حسين ,وساطع الحصري ، وناصيف نصار ، وعبد الله شريط ، وعبد المجيد مزيان ، ومحمد عزيز لحبابي، ومحمد عابد الجابري ، وغيرهم من المفكرين الذين خصصوا دراسات متميزة للفكر الخلدوني .

أن مثل هذه الشروط التاريخية العامة بإمكانها ان تثير اسئلة جوهرية ، وللسؤال أهمية في التقدم العقلي : هل كانت مساهمة علي أومليل حول الفكر الخلدوني في دائرة الاتباع والتقليد ام في دائرة الإبداع والحداثة ؟ هل فكر علي أومليل يقترح رؤية جديدة للموضوعات أم هو مجرد قراءة لها بمفاهيم غربية؟

هل اختياره لقضايا التاريخ والتراث والدولة هي مجرد صياغة جديدة لموضوعات قديمة أم أن المسالة تعبر عن حالة اجتماعية راهنة ؟ يبدو أن ما يرفضه علي أومليل هو استثمار التراث لحاجة اجتماعية أو ضرورة تاريخية ، لأن أسئلة الحاضر لا ينبغي تفسيرها بإجابات الماضي أو بإجابات الأخر المعاصرة ,غير أن الاهتمام بالتراث يبرره البحث عن سند لذات جماعية تواجه عصرا لا يعرفها وحضارة لا تعترف بها [2] ولعل لهذا السبب أو ذاك انخرط علي أومليل في منظومة الفكر العربي ,الذي عاد إلى ابن خلدون بجميع تياراته " لتبناه يستنطقه ويستشهد به ويستعمل مفاهيمه "[3]وفي هذا السياق يتجاوز كل تقليد أكاديمي بموقفه الصريح: " لسنا في حاجة إلى أن نقف عند العرب العديد من الكتب والمقالات التي جعلت من ابن خلدون ماديا جدليا أو مؤسس علم الاجتماع أو صاحب السبق في وضع هذا العلم أو ذاك ، بل, نقول فقط أن هذا التأويلات العصرانية تعكس شواغل أصحابها اكثر مما تعبر عن فكر ابن خلدون[4].

أن مثل هذا الوعي النقدي للإشكالية التراثية ، يفرض على علي أومليل أن يقدم بحثه كإضافة نسبية ،" لانه تأويل الفكر الخلدوني مادام لا أحد يستطيع ام يدعي الحديث عن فكر قديم كما كان طبق الأصل إلا أن المسالة هي معرفة حدود التأويل " [5]لان الأمر لا

(*)قسم الفلسفة -جامعة وهران - الجزائر

يتعلق بإحياء التراث وشرحه ، و إنما بقراءته ومنهج معرفته , وعلي هذا الأساس اختار علي أومليل استراتيجية فيم ابن خلدون من خلال ابن خلدون ذاته ، وذلك بإجراء " قراءة للمقدمة من خلال كتاب العبر ، أي التاريخ كما كتبه ابن خلدون نفسه [٦].

أن دراسة مفكر أو فيلسوف في ضوء مجموع أعماله ومؤلفاته ، وفق الشروط الاجتماعية والتاريخية التي ساهمت في تكوينه ، تدفعنا الضرورة المنهجية إلى فهم نصوصه من زويتها الابستمولوجية ، لان وظيفتها الأيديولوجية تتغير بتغير الظروف والأحوال . وانتساب علي أومليل لهذه القاعدة العامة ، لم يحرره من المجال الانفعالي والعاطفي الذي لم يعترف بشرعيته الوجودية في التاريخ الذي عمل علي تبريره أو تجاوزه بالانتصار للذات وتأكيدها لحقائق علي حساب حضورها الابداعي، فهو يسجل بأن " ابن خلدون حقق خطوة هامة علي مستوي التنظير العربي بفصله النظرية . بفصله المنهجي لعلم التاريخ عن العلوم الدينية فصلا على مستوى النظرية وذلك برفضه الاسناد منهج لهذا العلم ، ان هذا الفصل علي مستوي النظرية إنجاز جديد لو يسبق إليه صاحب المقدمة"[٧]

يبدو أن المسالة الأساسية في فكر أومليل هي المفاهيم وطريقة استعمالها وتوظيفها وفق رؤية اطلاقية أو تعميم غير عقلاني ، لانه حين " نري في ابن خلدون عالم اجتماع ، يقودنا ذلك بالضرورة الي الاعتبار القائل بانه عالج جميع مواضيع المقدمة ، ربما مؤلفاته كلها ، من الناحية السيوسولوجية وحدها[٨] بهذه الروح العلمية ، يواصل علي أومليل اعادة ترتيب علاقته بالمفاهيم ، لانها تتولد"داخل ثقافة ما لتعكس الصور التي تقيم بها هذه الثقافة علاقتها مع الواقع "فمفهوم المجتمع ارتبط ظهوره الاوربي بالثورة الصناعية ، وفي ضوء ذلك تاسس علم الاجتماع قصد تنظيم المجتمع المدني ، "وتوفير قيم اخلاقية (بدل التقليدية) لا يتنكر لها العلم من جهة وترسخ الروح المدنية لافراده وفئاته من جهة ثانية[٩]

في حين ان المفهوم ذاته ، لم يأخذ نفس المعاني عند المفكرين العرب، لانهم استندوا علي المفاهيم الخلدونية كالاجتماع الانساني ، والعمران وتحدثوا عنها " حديث تطبعه الدعوة الاصلاحية[١٠]

ان الموضوع لا يتعلق بالبحث في علاقة اللغة بالفكر والتاريخ، بقدر ما يتعلق بتحليل اشكاليتن مختلفتين هما : اشكالية الفكر الغربي ، واشكالية الفكر العربي الاسلامي . ومن هذا المنطلق اكتسبت المفاهيم المتعلقة بالدولة الوطنية مدلولا مختلفا عما كانت عليها في مجالها الصلي ، بحيث" كان وراء نشأة الدولة الوطنية في البلاد الأوربية حركة اجتماعية ، فان في البلاد الاسلامية تطلعت الي اقامة هذه الدولة كرد فعل دفاعي ضد التدخل الأجنبي "[١١] وبالتالي من المنطقي ان تتغير المفاهيم من حيث القيمة والوظيفة في انتقالها من مجالها الأصلي الي مجال اخر مختلف .

بهذا المستوي التحليلي يبدع علي أومليل مشروعا نقديا مفاده أن كل " محاولة للمقارنة لا تاخذ بعين الاعتبار... أثر الظرفية التاريخية علي استخدام المفاهيم ، يمكن ان

تنساق وراء البحث عن التماثلات التي قد لا تمثل ، رغم وجودها الا ظاهر المسالة لا عمقها . ان الوقوف عند هذه التماثلات يحجب عن الفكر الفروق التي توطرها [١٢]وبالتالي يكون من الانصاف ان يتجاوز علي أومليل احكامه المسبقة علي " الادب الخلدوني" العربي الاسلامي بنفس الموقف الذي يدعونا فيه الي اعادة الاعتبار للأبحاث الاستشراقية التي انجزت ابان الفترة الاستعمارية عن المجتمع المغاربي [١٣] وبذلك قد تساهم الكتابة الاومليلية في الكشف عن اليات التفكير العربي الاسلامي المعاصر ، وبنية المنطق الذي يوجهها .

الهوامش

١-عبد السلام بنعبد العالي- الفكر الفلسفي في المغرب.دار الطليعة - بيروت-الطبعة الاولي مارس 1983ص40
علي أمليل - في التراث والتجاوز. المركز الثقافي العربي البعة الاولي 1990ص39.
٢- علي أومليل- في التراث والتجاوز . المركز الثقافي العربي الطبعة الاولي 1990ص \ 39
٣-المصدر السابق ص ٤٠
٤- علي اومليل ــ الخطاب التاريخي عند ابن خلدون . معهد الانماء العربي ــ بيروت ص 221
٥- المصدر السابق ص 7
٦- المصدر السابق ص5
٧-المصدر السابق ص45
٨-المصدر السابق ص195
٩- علي اومليل ــ في التراث والتجاوز ص96
١٠-المصدر السابق ص99
١١-علي اومليل ــ الاصلاحية العربية والدولة الوطنية . المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) دار التنوير (بيروت) 1985ــص88
١٢-محمد وقيدي ــ بناء النظرية الفلسفية . دار الطليعة ــ بيروت الطبعة الاولي بيروت 1990 ص 97
١٣ - علي اومليل ــ في التراث والتجاوز المصدر السابق ص14

مقايسة الغياب على الغياب

على مبروك(*)

من خلال قراءة لكل من ابن رشد وابن خلدون راح المفكر المغربي البارز على أومليل يتميز عن خطاب مغربي جارف ، كان قد بدأ في التبلور عند نهاية سبعينات القرن المنصرم ، وحول هذين الفيلسوفين بالذات باعتبارهما نموذجيه الأكثر دلالة على نوع من الانشطار بين "خطاب مغربي" برهاني عقلي أبتدأ مع ابن تومرت ، وراح يكتمل مع ابن حزم والشاطبي وابن باجة وابن طفيل ، حتى بلغ ذروته مع كل من ابن رشد وابن خلدون(١)، وبين خطاب مشرقي بياني إشراقي ينخرط فيه المشارقة كافة . ولقد كان الانشطار بين الخطابين من القوة ، إلى حد أن ثمة من مضي إلى "أن هناك روحان ونظامان فكريان" في تراثنا الثقافي : الروح السينوية والروح الرشدية ، وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب ، وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان هناك انفصال نرفعه إلى درجة "القطيعة الإبستمولوجية" بين الاثنين ، قطيعة تمس في آن واحد : المنهج والمفاهيم والإشكالية" (٢) والحق أنها كانت من نوع القطيعة الصارمة التي لا يمكن القفز عليها أبدا ، لأنها أنتصبت ، حسب دعاتها ، بين "خطاب عقلاني واقعي نقدي تميز به الفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس .. (وبين) لا عقلانية ظلامية قاتلة ، كرسها ابن سينا، ولم يعمل الغزالي والسهروردي الحلبي وأمثالهما إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط (المشرقية بالطبع)(٣) وهنا يشار إلى أن هذا الخطاب عن القطيعة قد راح يتردد بقوة في أوساط نخبة مغربية انطلقت ، مع ابتدأ الربع الأخير من القرن المنصرم ، تتصدر رأس المشهد في العالم العربي بأسره ، وليس في المغرب فحسب . إنها النخبة التي إندفعت ، بعد عقود من التهميش والإزاحة ، ومع أكتمال إنهيار حقبة الطوباويات المشرقية التي سادت قبلا لعقود تنتقم لنفسها بأن أحالت المشرق وخطابه إلى فضاء ثرثرة ولغو . وبالرغم من أن ساحة، (التراثي) كانت هي الحقل الذي راحت هذه النخبة تجري عليه إنتقامها من المشرق ، فإنه يبدو أن الثأر من المشرق الحداثي الذي أزاحها من أي حضور ضمن المشهد قبلا ، ظل مسيطرا عليه وحده ـ كان هو القصد الدفين ، أو حتى اللاوعي . ولعل ذلك ما تتكشف عنه ضروب الخلل والتعسف التي آل أليها "منطق القطيعة" حال مقاربة التراث من خلاله (٤)

وبالرغم من أن أومليل قد راح يغرد خارج سرب هذه النخبة المتلألئة ، من خلال اصراره على التفكير خارج نظام تلك القطيعة التي تمخضت عن "العقلانية النقدية" في جانب ، و اللاعقلانية الظلامية ، على الجانب الأخر ، فإنه قد أدرك "التجاوز" بوصفه

(*) آداب القاهرة – قسم الفلسفة .

الثابت الذي ينتظم منطق العلاقة بين الخطابين [٥]، وهو نوع من التجاوز أنجزه الخطاب المغربي ، ولكن من غير أن يقطع مع سلفه المشرقي ، بل من خلال الإغناء له بالأحرى ، وإذن فإنه التجاوز لا يقطع أو ينفي ، بل يستدمج ويغني . ولهذا "فإن المفاهيم الأساسية والموضوعات التي ارتكز عليها الخطاب الرشدي (مثلا) ، جعلته لا يخرج على الخطاب التقليدي العام . صحيح أن ابن رشد وهو يستعمل مفاهيم إسلامية ثابتة : "الأمة" "البدعة" "التأويل" ، "الاجتهاد" ، "مقاصد الشريعة" ، "الصدر الأول" ، لا يلتزم كثيرا بمدلولها المتداول ، لكن ما يعطيه لها من مدلول لم ينتهِ بها إلى تغيير كيفي . الإضافة الرشدية تتعلق فقط بإغناء هذه المفاهيم بكل المعارف الفلسفية التي صاغها صياغة فذة ، التزمت منطقا قلما نرى مثله انسجاما عند الفلاسفة الإسلاميين . أضف إلى ذلك أن الموضوعات التي دار عليه الخطاب الرشدي لم تخرج عن الموضوعات التقليدية للفلاسفة والمتكلمين جميعا : الله والعالم والزمان والإرادة والنفس وغيرها [٦] .

وهكذا فإنه فيما ظل خطاب القطيعة الجابري يلح على "أن الواقعية النقدية الرشدية لم تكن امتداد لنفس النزعة لدى ابن باجة وابن طفيل فحسب ، بل كانت تتويجا لتيار نقدي ظل يتحرك في اتجاه واحد ، اتجاه "رد بضاعة المشرق إلى المشرق" والقطع معها [٧] ، فإن خطاب التجاوز الأومليلي قد ألح ، في المقابل ، على أن "الخطاب الرشدي لم ينقطع أبدا عن أسلافه (الذين يقصد بهم المشارقة بالطبع).[٨]

وبالرغم من هذا التباين بين كلا الخطابين ، فإنه يبدو أن ثمة ضروب من التماثل تنبثق بينهما ، وذلك من حيث كانت نقطة البدء فيهما معا هي السعي إلى مجاوزة "النقد الأيديولوجي" السائد للتراث إلى فضاء "النقد الابستمولوجي"[٩] ، بل وحتى التماثل فيما يتعلق بانتقام الايديولوجية الطريدة منهما معا. فإذا راحت الايديولوجية تنتقم لنفسها من خطاب القطيعة بأن أفرغت مفهومه المركزي ، وأعني به مفهوم "القطيعة" ذاته ، من حمولته الابستمولوجية ، ثم راحت تتسرب إلى بنائه ، حتى لقد بدا أنه يستحيل الوعي بحدود المفهوم وعوائقه عند مفكر كبير كالجابري إلا من خلال الإمساك بشوائب الايديولوجية التي انسربت إلى بنائه ، فإنها قد راحت تتسرب إلى خطاب "التجاوز" أيضا ، بل وعلى نحو أكثر صراحة من انسرابها المراوغ إلى خطاب "القطيعة" وهكذا ظلت شوائب "الايديولوجية" عالقة بأردية الخطابين ، لا تتركهما البتة .

والحق أن حضور الايديولوجية كان راعقا وصريحا فيما آل خطاب التجاوز ، وبدا وكأنه غايته القصوى من "أننا سنستمر نخوض في التراث ونتجادل حوله لا لأنه يشكل حقيقة هويتنا القومية ، بل لأننا ما نزال لم ننفصل عنه هيكليا ، أي لم ننفصل عنه على كل

المستويات . هل يتم الانفصال بحركة تاريخية "عادية" كأن تقوده طبقة عصرية تفصل نفسها وبالتالي ، بقية المجتمع ، عن هياكل المجتمع القديم ، كما حدث في مناطق أخرى ، كل القرائن الظرفية والتاريخية تدل على استحالة المرور من هذا الطريق ، وفي هذه الأحوال،فإن حظوظ الانفصال لا يمكن أن يوفرها إلا مسلسل ثوري يختصر التاريخ بالثورة، فتنفصل المجتمع ، وفي آن واحد ، عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها ، وعن هياكل المجتمع القديم(١٠) . وإذن فإنه الإلتياذ بالثورة من جديد ، الثورة التي لاح أخيرا أنها السبيل الوحيد لتحقيق الانفصال والتجاوز .. فهل ثمة ما هو أكبر ايديولوجية من هذا الذي ينتهي أليه خطاب "التجاوز" ؟.

والحق أن الأيديولوجيا قد وجدت طريقا آخر ، مراوغا وغير مباشر ، لتتسرب عبره إلى خطاب التجاوز أيضا ، وأعني به طريق "السجال" الذي راح الخطاب الأومليلي ينبني من خلاله في الأغلب . فثمة ، على الدوام / حضور لخصم يسجاله الخطاب، هو في "الخطاب التاريخي" أصحاب التأويلات "العصرانية" التي تعكس - على قوله - شواغل أصحابها ، أكثر مما تعبر عن فكر ابن خلدون ، وهو في "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" فيالق الليبراليين والسلفيين ، وهو في التراث والتجاوز دعاة القطيعة ، وبما يحيل إلى أن ثمة على الدوام خصم يساجله الخطاب وينبني في سجاله معه. ولعل أخطر ما يئول أليه السجال أنه ينتهي بصاحبه "المساجل" إلى أن يعيد أنتاج نظام خطاب خصمه ، وأن بمضمون مغاير أو حتى مناقض .(١١) ولعل هذا الطابع السجالى كان هو الباب الملكي الذي انسربت منه الأيديولوجيا - الخصم التي تصدى خطاب التجاوز لمناوئتها وإزاحتها.

فإذا كان لابد أن تكون " المقايسة " ، وهي الآلية المنتجة لكل أيدلوجيات الخطاب العربي وطوباوياته التي اتكأت جميعا علي أصول ، خارج الواقع ، قيست عليها ، وهي الداء الخبيث الذي سعي " النقد الابستمولوجي " لتجاوزه والقطع معه ، فإنها - وللمفارقة - قد راحت تتسرب إلى بناء هذا ونظامة ، سواء في صورته كخطاب قطيعة " لا مجال لتحليله الآن ، أو حتى كخطاب تجاوز هو مدار التحليل المبدئي هنا .

والحق أن الحضور المركزي لمبدأ المقايسة بناء الخطاب ونظامه قد ارتبط بحقيقة انه كان آلية المثقف ، داعية النهضة ، الرئيسية في أدراك تخلف واقعه وتأخره بالقياس علي تقدم الآخر (الأوربي) ونهضته ، وقد ارتبط بذلك انه راح أيضا يقيس مبدأ نهضته علي " اصلها " هناك ، وهكذا كان لابد أن تتحدد آلية الخطاب ، منذ البدء، بوصفها آلية " مقايسة " في الأساس ، وهي آلية تتجاوب ، علي نحو نموذجي ، مع آلية " المقايسة التي سادت فضاء الخطاب التراثي ، الذي هو بمثابة " السلف " للخطاب الحداثي . وهنا فانه إذا كان ثمة من

تباين كلا المقايستين ، فانه يتأتى من انه فيما كانت " المقايسة التراثية تقرأ انهيار " واقعها - الفرع " وسقوطه بالقياس على النموذج عند السلف ، فإن وريثتها "الحداثية" نقرأ تخلفها "واقعها - الفرع" أيضا بالقياس علي أصل - نموذج بالمثل ، لكنه فقط من نوع مغاير للأصل السلفي . وعلي أي الأحوال ، فان " المقايسة التراثية " لم تفقد حضورها للآن حيث لم تزل بعض شرائح الخطاب الفاعلة تصر علي قراءة سقوط واقعها بالقياس علي السلفي ، بل إن قراءة لما يسود الممارسة العربية ، وحتى الإسلامية ، الراهنة لمما يكشف ، لا عن مجرد حضور هذه المقايسة ، بل وحتى عن هيمنتها .

ومن هنا فانه ، وعلي تباين الرؤى واختلاف المرجعيات ، فان ثمة ما يبدو وكأنه الاتفاق بين فيالق النهضويين " كافة علي اعتبار تفوق الغرب (أو البلاد الأوربية التي تعرفوا عليها) راجعا إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية ، والمقيد للسلطة بالقانون ، وان الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضا إلى طبيعة نظامه السياسي القائم علي "استبداد " أن هذا الموقف يصدق علي الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموما سواء ذلك الذي باسم السلفية ، أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبراليا . هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي ، كما يلتقي محمد عبه مع خير الدين التونسي (١٢) وإذا كان الجواب علي سؤال النهضة قد تحدد هكذا بان الاستبداد هو اصل التخلف وجذوره ، وان نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون هو ، في المقابل ، أصل النهضة ، فان تحقيق النهضة ، عند هؤلاء المفكرين كان لابد " بالمقايسة " أن يتحدد بتجاوز الاستبداد لا غير .

إذا كان سؤال النهضة " قد آل هكذا إلى سؤال " السياسة " كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد فإن عمل المقايسة كان لابد أن يظهر أيضا ، وذلك من حيث تحددت الإجابة علي سؤال السياسية ، بنفس آلية المقايسة التي حددت طريقة الإجابة علي سؤال النهضة ، فإذا كان الوعي قد أدرك علة تأخر واقعه في " الاستبداد " بالمقايسة علي سيادة نقيضه للاستبداد في أوربا اصل النهضة ونموذج التقدم ، فانه قد راح هنا ، يقيس لاستبداد أوربا علي " مالها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل ، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها (١٣) ولقد ظل الخطاب العربي ابتداء من هذه المقايسة غير قادر ألا علي مجرد السعي إلى استعارة ونقل هذه التنظيمات ، وبما يجري تداوله في فضائلها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها ، وذلك عبر المماثلة بينها وبين ما يراه موازنا لها في هيا كله التراثية القديمة ، ساعيا بذلك إلى إزالة شبهة تناقضها مع الشرع ومنتظرا منها بعد ذلك كله ، ان تكون ، بالمقايسة علي ما حققته في واقعها الأوربي - الأصل ، سبيله إلى النهضة بواقعه بالفرع . وهكذا بدا الخطاب وكأنه إنما يتبني كليا بحسب آلية المقايسة ، ولا شئ سواها .

ولعل هذا الأنباء بحسب آلية المقايسة كان واحد من تجليات نوع القراءة الذي مارسه الخطاب ، والذي لم يعرف ـ حسبما لاح ـ سواه ، اعني به القراءة بالسياسة وعبرها إذ الحق أن هذا النوع من القراءة أعني بالسياسة وعبرها. إنما يحيل موضوعاته إلى نماذج مطلقة وانماط مثالية ، وذلك من حيث يعتمد آلية فصل " المفاهيم" وعزلها عن مجالها التاريخي وافقها المعرفي ، والذي لا حياة لها أبدا خارجهما . وليس من شك أن هذا العزل للمفاهيم وفصلها عن مجالها التاريخي والمعرفي هو ما يؤسس لكل ضروب المقايسة بينها ويجعلها ممكنة . إذ أن نمذجة " مفهوم " ، أو حتى واقعة ، انما تحيله إلى اصل " يستحيل تجاوزه البته ، وبحيث لا يكون من سبيل للوعي بازائه إلا مجرد احتذائه والمقايسة عليه ، وهنا يشار إلى ان حدود اشتغال هذه القراءة لم تقف عندما لاح ، آنفا ، من قراءة الخطاب الحداثة اوربا علي هذا النحو ، بل تتجاوز إلى كيفية قراءته لمفاهيم تراثه الخاص أيضا ، الأمر الذي يحيل إلى ان النوع من القراءة بالسياسية وعبرها كان أداة الخطاب الرئيسة في مقاربته لكل من " الحداثي والتراثي " ومن هنا لا محالة ، ذلك الحضور لهما في الخطاب بوصفهما " أصولا للمقايسة " ونماذج للاحتذاء ، وليس كوقائع وموضوعات للتحليل والفهم ، أو الحوار والنقد ، بل والتجاوز والرفض . وبالطبع فان تجاوزا " للمقايسة " إنما يستحيل البتة إلا من خلال تجاوز هذا الضرب من القراءة بالسياسة وعبرها ، ومع بالطبع بان ذلك لا يعني استبعاد كليا من مجال القراءة ، بل تعني فقط أن تكون أحدا مكوناتها وعناصرها ، بدل أن تكون آليتها الوحيدة وأداة إنتاجها .

وهنا فان آلية المقايسة نفسها كانت في حاجة إلى هذا النوع من القراءة بالثقافة و عبرها، لانه إذا كان قد بدا ثمة للمقايسة أصلا في بناء الثقافة الأعمق هو ما يؤسس لحضورها على تباين مضامينها فالمؤكد أنه من دون هيمنة الوعي على هذا الذي في عمق الثقافة ، فلن يكون ممكنا إلا إعادة إنتاجها أبدا ، إذ الأمر من دون هذه الهيمنة بالوعي علي ما يؤسسها في الثقافة لن يتجاوز مجرد الوعي بحدودها و حتى نقائضها بما لا ينول أبدا إلى الانفلات من احابيلها التي يستحيل الا بتفكيكها معرفيا واكتناه آليات وطرائق اشتغالها ، علي نحو يتحقق معه الشرط اللازم للتموضع والتفكير خارجها .

وهنا يشار إلى أن وعيا يحصر نفسه في الانشغال بحدود المقايسة ، ولا يتجاوز إلى ما يؤسسها وينتجها ، لابد أن يبقي وعيا جزئيا ومحدودا . وبالطبع فان جزئيته تتأتى من عجزه عن بلورة وعي كلي بالمقايسة من حيث هي كذلك ؛ واعني من حيث يبقي محصورا في تحليل مجال اشتغالها محدداته التاريخية فقط وليس بما يجعل هذا الاشتغال ممكنا أصلا أي بشروطه وأسسه المعرفية أيضا . ولسوء الحظ فان الخطاب الأومليلي يبقي أسير هذه الجزئية التي كان لابد أن تحصره في مجرد الانشغال بالمحددات التاريخية للمقايسة ومدي

اشتغاليا ، وليس بتفكيك ما يؤسسها معرفيا ، ولهذا فانه قد راح يعيد انتاج المقايسة نفسها ، وان بكيفية مغايرة لكيفية إنتاجها التي سادت الخطاب قبلا .

فإذ كانت المقايسة هي الآلية الأهم التي انبنى بحسبها الخطاب العربي الحديث فانه عزم التأكيد على أنها كانت مقايسة للحضور أساسا ؛ واعني مقايسة حضور التأخر في واقعة الفرع "هنا" على حضور في واقع ـ اصل "هناك " ثم مقايسة حضور تلك النهضة "هنا" على حضور شارتها ، أو صورتها "هناك " . ولقد اشتغلت المقايسة دوما هكذا. اعني بوصفها مقايسة للحضور في الواقع ـ الفرع على الحضور في الواقع الاصل ، عند شرائح المفكرين كافة ، ومن غير اختلاف بين التراثي والحداثي ، حيث انطلق كلاهما من تصور واقعه فرعا " يقاس حضور النهضة فيه على مجرد حضورها السابق والراهن في واقع ـ أصل ما.

لكنه يلاحظ أن هذه المقايسة قد راحت تشتغل ـ في الخطاب الأومنيلي ـ بكيفية أخرى وعلى نحو مغاير ؛ واعني من حيث استحالت ، في هذا الخطاب ، إلى مقايسة للغياب على الغياب ، إذا هي مقايسة لغياب المفهوم وعدم إنتاجه في الواقع ـ الفرع على غياب ، أو انعدام حضور ، الشرط " الموضوعي " المنتج له في الواقع ـ الأصل ـ واذن فانه يبقى انها نفس مقايسة الفرع على الأصل ، ولكنها تتبنى من خلال الغياب هذه المرة . فثمة عنصري المقايسة من الأصل فروع ، وثمة الحمل لإحداهما (الفرع) على الآخر (الأصل)، واما انه حمل بالغياب ، ولا بالحضور ، فان ذلك مما يؤثر فقط في كيفية الاشتغال، وليس في اصل الاشتغال ذاته . والعجيب ان " مقايسة الحضور " تتأتى على الاقتصاد كليا من مجال " مقايسة الغياب " وذلك من حيث تظل تحتفظ بنوع من الوجود الضمني والمَضمر ضمن مجالها . لانه إذا كان غياب المفهوم من حاضر " ألانا ـالفرع" إنما يقاس على غياب الشرط المنتج له في ماضي أو حاضر "الأخر" ـ الأصل ، فانه يمكن استنتاج بأن حضور المفهوم في المستقبل "الأنا" ـالفرع لابد أن يقاس على حضور شرطه الذي أنتجه في ماضي الأخر ـ الأصل ، ولعل ذلك يئول في العمق ، إلى توسيع مجال المقايسة وليس تضييقها .

ولسوء الحظ ، فإن الأمر لا يقف عند حدود ما يزخر به الخطاب الأومليلي من ضروب هذه المقايسة، بل ليتجاوز إلى حد يمكن معه القطع بأنه يكاد أن ينبني كليا بحسب آليتها ونظامها . وإذ لا يتسع المقام لمتابعة كيفية حضور هذه المقايسة وأشكال اشتغالها في هذا الخطاب ، فإنه يمكن الاكتفاء برصد بعض مظاهر الاشتغال والحضور . وهنا يشار ، مثلا إلى أنه إذا كان البعض قد مضى إلى المقايسة بالحضور ، لجدلية ابن خلدون (كفرع) على جدلية هيجل (كأصل) ، وأعني بهم المعاصرون من قراء ابن خلدون ، فإن الخطاب

الأومليلي يتصدى للأمر نفسه بالمقايسة أيضا ، ولكن بالغياب طبعا ، وأعني غياب الجدلية عن فضاء الفكر الخلدوني (قياسا) على غياب الشرط الموضوعي المنتج لها في الواقع - الأصلي، الذي يعني به وضعية ألمانيا في القرن الثامن عشر ، حيث "الجدلية ليست فكرة تسكن في السماء لتنزل بين حين وحين لتزور هذا المفكر أو ذاك . بل الجدلية منطق قد عبر - وعلى نحو أيديولوجي - عن وضعية ألمانيا وهي تجيب على تحدي فكر "الأنوار" ، هذا الفكر الذي كانت تعتقد أنه وجد تحقيقه في إنجلترا وفرنسا ، وهما بلدان كانت تسلم بتقدمها بالنسبة للوضعية الألمانية ، بل بالنسبة لسير التاريخ برمته . ولكن ألمانيا المثقفين ، وهي تستقبل تيارا أنواريا قويا ، كانت مع ذلك تواجهه بتحفظ وبمحاولات تجاوز (ومن هنا انبثقت الجدلية)..ومن هنا كذلك استحالة "أن نذهب بعيدا فتعتبر فكر ابن خلدون فكرا جدليا بالمعنى المحدد. ذلك أن ثمة ظروفا (أو شروطا) تاريخية لظهور الجدلية كمنطق للتاريخ والواقع[١٤].

وهكذا اشتغلت المقايسة ، ولكن بالغياب هذه المرة لأن ظروفا أو محددات تاريخية قد حالت دون اشتغالها بالحضور . وبالطبع فإنها نفس المحددات التاريخية التي سوف تجعله يقايس غياب إنتاج سوسيولوجي لاحق لابن خلدون على غياب تبلور "المجتمع المدني" الذي يمثل شرطا تاريخيا لإنتاج السوسيولوجيا الأوربية ، التي لابد أن تكون - تبعا لذلك - أصلا ونموذجا لكل انتاج سوسيولوجي لاحق . وهكذا فإن تفسير ما قيل من أن ابن خلدون لم يكن له عقب فيما افتتحه من تفكير جديد في المجتمع ..، يرجع - في نظرنا - إلى "غياب" شرط موضوعي لنشأة وتطور العلم الاجتماعي ، وهو المجتمع المدني نفسه الذي استقل فيه القانون عن الشرع الديني ، وتأسس فيه نظام العلاقات بناء على قيم إنسية تعاقدية ، وتطور فيه نظام الانتاج تطورا دعا إلى تنظيمه تنظيما عقلانيا[١٥] .وبالمثل فإن غياب "المجتمع المدني" ، إنما يقاس على غياب شرطه المنتج أيضا ، ويعني به الثورة الصناعية[١٦] . وهكذا تنبثق سلسلة كاملة من المقايسات بالغياب لتنتظم بثوابتها ، بل وحتى بقاموس مفرداتها أحيانا - بناء الخطاب الأومليلي كله. فهي تحضر حال مقاربته لابن خلدون ، وأيضا حال مقاربته "لطه حسين" الذي يمضي الخطاب إلى غياب فعالية المنهج الديكارتي ، رغم تبنيه له ، انطلاقا من أن "دعوة ديكارت إلى تفكيك ما تحمله الذاكرة من موروث ، والبدء من الصفر المعرفي، هي دعوة وجدت سندها في المسلسل الذي كانت تنجزه الطبقة الوسطى وهي تؤسس مجتمعها المدني الجديد على أنقاض التراث الاجتماعي والسياسي القديم[١٧] .وهكذا أيضا يقاس غياب فاعلية المنهج على غياب الشرط الموضوعي المنتج ، وبما يعني أنه الحضور الدائم للمقايسة بالغياب ، تشتغل على ساحة الخطاب كله.

وإذن فإن ثمة تحول حقا في طريقه اشتغال المقايسة من كونها مقايسة للحضور إلى مقايسة للغياب ، هو بالطبع نتاج تحقق الوعي بما يحددها تاريخيا . لكنه يبقى أنه مجرد

تحول في كيفية الاشتغال ، وليس تجاوزا وانفلاتا من حضورها واشتغالها أصلا ، الأمر الذي يعني أنه لم يفلح في تحقيق تجاوز الوعي لها ، بقدر ما كان - وللمفارقة - أحد أدوات تكريسها وإطالة أمد وجودها ، وذلك من حيث أمدها بأقنعة وأشكال وجود جديدة . والحق أن الانفلات كان يقتضي تجاوزا "للتاريخي" إلى "المعرفي" الذي لابد أن تنطوي مقاربته على نوع من الاشتغال المزدوج بما يؤسس للمقايسة نفسها كآلية في إنتاج المعرفة ، في البناء العميق للثقافة التي تعمل فيها من جهة ، وبالعوائق التي تحول دون إنتاج المفاهيم (التي لا يعرف الخطاب أبدا إلا أن يقايسها حضورا أو غيابا) داخل نفس الثقافة من جهة أخرى . ولسوء الحظ فإن ذلك ما يبدو أن الخطاب الأومليلي لم يقدر على تحقيقه رغم سعيه إلى التجاوز والتخطي.

الهوامش

(1) انظر قراءتنا لهذين الفيلسوفين من منظور مغاير لهذه القراءة في : الانكسار المراوغ للعقلانية ، من ابن رشد إلى ابن خلدون، في مجلة ألف "ابن رشد والتراث العقلاني" عدد ١٦ الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ١٩٩٦ ، ٨٦-١١٠.

(2) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،ط٣ ، ١٩٨٣ ص ٣٠٥.

(3) المصدر السابق ،٥٦، ٦١.

(4) أنظر تمثيلا لذلك في : علي مبروك :الإمامة والسياسة .. الخطاب التاريخي في علم العقائد - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة (قيد الإصدار).

(5) ولعل "التجاوز" حسب أومليل لا ينتظم العلاقة داخل التراث فقط ، بل وينتظم علاقته هو نفسه بهذا التراث .

(6) علي أومليل : في التراث والتجاوز ، (المركز الثقافي العربي ، ط١ ، الدار البيضاء ، ١٩٩٠ ، ص ٣٦-٣٧.

(7) الجابري : نحن والتراث ، (سبق ذكره) . ص ٦١.

(8) علي أومليل : في التراث والتجاوز ، (سبق ذكره) ، ص٣٧.

(9) إذا كان خطاب القطيعة قد أخذ ، مع الجابري ، على كل القراءات السابقة للتراث أيديولوجيتها فسعى إلى تجاوزها "معرفيا" (انظر: نحن والتراث ، ص ١٦ وما بعدها) ، فإن المسعى الأومليلي في المقاربة الابستمولوجية للتراث يتجلى في إلحاحه على ضرورة "تحديد المجال التاريخي والثقافي الذي أنتج داخله الخطاب.. ، وإلا فستختلط نظم الفكر المختلفة ، ويغيب منطق كل ثقافة" . انظر :علي أومليل : الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، (دار التنوير للطباعة والنشر) ط٣ ، بيروت ١٩٨٥ ، ص ٧.

(10) علي أومليل: في التراث والتجاوز (سبق ذكره) ص ٢٠.

(11) ولعل مثالا بارزا على ذلك يأتي من مساجلة "جورج طرابيشي" الشهيرة مع مشروع نقد العقل العربي للجابري ، والتي انتهت بطرابيشي إلى أن يعيد انتاج مقولات خصمه ، بل وحتى نقائضه ، ولكن هذه قصة أخرى هي موضوع دراسة تحت الإعداد الآن.

(12) علي أومليل : الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت،ط١،١٩٨٥ ، ص٢٢

(١٣) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة خير الممالك ، تحقيق : معن زيادة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، ١٩٨٣ ، ص ١٩٣ . ولسوء الحظ فإن هذه القراءة لشروط نهضة أوربا في مجرد تنظيمها السياسي ، تكاد أن تكون قراءة شكلية ، بل ومغلوطة على نحو تام . وذلك فيما يبدو أنه تأثير الوجه الذي تعرفوا منه على اوربا "جيشا وأسطولا ومصنعا وتنظيما ، وكان الفكر في الخلف من ذلك كله ، متواريا لا يلتفت أليه أحد على النحو الذي يستحق . وهكذا راحوا يقرءون شروط نهضة أوربا في مجرد السياسة ، وليس فيما وراءها من ثقافة حداثية استطاعت خلخلة السائد والمستقر من المواريث المتكلسة لعصور ما قبل الحداثة ، بل وراحوا ، بنفس آلية المقايسة ، يقرءون شروط نهضتهم في مجرد السياسة أيضا . وبالطبع فإنها كانت السياسة بالمعنى البائس ، واعني من حيث كونها مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية ، ووثائق فارغة براقة.

(١٤) على أومليل : الخطاب التاريخي ، سبق ذكره ، ص ٢١٥-٢١٦.

(١٥) على أومليل: في التراث والتجاوز (سبق ذكره) ص ٨٣-٨٤

(١٦) المصدر السابق ، ص ٩٥.

(١٧) على أومليل : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، (سبق ذكره) ، ص ١٤٠.

التراث والديمقراطية

أحمد عبد الحليم عطية

هل يمكن أن تتنبئ كتابات على أومليل الأولى "الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون" ١٩٧٧ عن كتاباته الأخيرة التي يسعى فيها إلى تأصيل قضايا أساسية تضرب في جذور واقعنا المتردي : "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" ١٩٨٥ ، "التراث والتجاوز" ١٩٨٧ ، "في شرعية الاختلاف " ١٩٩١ ،"السلطة الثقافية والسلطة السياسية" ١٩٩٨ ؟ هل هناك تحول في الاهتمامات والنظر إلى الواقع العربي أم أن هناك هاجسا أساسيا يكمن خلف كتاباته المختلفة ؟ هل يمكن ربط الجهود النظرية التي قدمها الاستاذ المغربي عن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي الذي عاشه ، والفترة التاريخية التي قدم فيها أعماله ؟ وإلى ما تهدف هذه الأعمال بالنسبة إلى مفكر عاش حياته منخرطا في منظمات مغربية وعربية ودولية يدور عملها حول الأبحاث والدراسات الاجتماعية والتنموية وقضايا المجتمع المدني والديمقراطية وحقوق الإنسان ؟ تتوارى في أعماله القضايا الميتافيزيقية المجردة التي ينشغل بها أساتذة الفلسفة الخلص لتفسح المجال لقضايا التاريخ والمجتمع ، الاختلاف والتعددية . هل إنتقل على أومليل بكتاباته من فضاء الفلسفة إلى فضاء مغاير ؟ هل تحول إلى عالم اجتماع وسياسة ؟ خاصة أن حياته العلمية تشي بإهتمامات حية معاشة ، تشغله وتشغل المواطن والمثقف والسياسي العربي ؟ أسئلة عديدة تطرحها علينا جهود أومليل التي توزعت حياته بين العمل الأكاديمي أستاذ للفلسفة بجامعة محمد الخامس والعمل الاجتماعي والسياسي رئيسا لمنتدى الفكر العربي والمنظمة المغربية والعربية لحقوق الإنسان ثم سفيرا لبلده في مصر.

لقد اتخذت الفلسفة عند أومليل معنى مغاير عن معناها عند زملائه الذين ارتبطت إسهاماتهم بتبني مذهب فلسفي غربي : كالتوماوية أو الديكارتية أو الوجودية أو الوضعية المنطقية أو الماركسية أو البنيوية وغيرها من مذاهب حاولوا التأسيس لها في الفكر العربي ، كما أختلف عن هؤلاء الذين انخرطوا وشغلوا المثقفين العرب معهم بقضية الأصالة والمعاصرة ، التراث والتجديد . يختلف أومليل عن هؤلاء : فقد كان التاريخ بداية تفكيره، شغل به ودرس منهجيته في خطاب ابن خلدون مثل معاصره المشرقي ناصيف نصار في دراسته بالفرنسية أيضا عن "الفكر الواقعي عند ابن خلدون" والذي تحدد معنى الفلسفة عنده في دراسة الوجود التاريخي الاجتماعي للإنسان وشغل بقضية الديمقراطية والاختلاف ونقد التعصب ، وحقوق المواطنة . والاهتمام بدراسة ابن خلدون عند كل منهما يعني البدء بالتاريخ والمجتمع .

والتاريخ عند أومليل هو العلم الحي ، الذي يدرس واقع الإنسان المعيش ، وهو العلم الذي علينا أن نبدأ به ، جعله موضوعا لرسالتيه في الماجستير والدكتوراه وعدة دراسات صغيرة تالية ويسري بشكل أو بأخرى في معظم كتاباته التالية .

والتاريخ يقابل التراث . فـ"الذين يطرحون التراث عندنا على أنه هويتنا القومية ضد تهديد الغرب ـ كثير ما يغفلون عن أن أول من طرح التراث كمفهوم وكموضوع للبحث هم مفكرو الغرب الاستعماري أو على الأقل مفكرو الغرب المتمركز على ذاته" فقد صنفوا العالم إلى صنفين ، الغرب وماعداه الأول هو موضوع التاريخ والسوسيولوجيا ، وما عدا الغرب أما أن يكون ذا ثقافة مكتوبة فيكون موضوع الاستشراق أو يكون ذا ثقافة غير مكتوبة فيكون موضوعا للأنثربولوجيا وكلاهما ، الاستشراق والانثربولوجيا موضوعهما التراث ، أي التاريخ الجامد الساكن . وحين لا نلتفت إلى ذلك ونسلم بأن التراث هو هويتنا الحقيقية فنحن نقع فيما يريد الغرب ايقاعنا فيه لإخراجنا من التاريخ وإدخالنا نهائيا في التراث".

يريد أومليل الانتقال من الماضي إلى الحاضر ، من السكون إلى الحياة ، من التراث إلى التاريخ بعد أن أصبحنا أمة على هامش التاريخ . يريد تحويلنا من النص إلى المجتمع . بالنظر فيما نحن فيه من تخلف وتبعية ترجع ليس إلى الاستعمار الخارجي فقط بل إلى الاستبداد الداخلي ، الذي يستند إلى النص بتحويل يتم بنضال فكري حاد وجاد لتأسيس واقع جديد ، حر ، ديمقراطي يقوم على تحقيق إنسانية الإنسان وحقوقه الطبيعية ، يقوم على الحق في الاختلاف والديمقراطية بإزاحة تلال التأويلات السلطوية للوصول إلى الجذور الأولى لهذه المفاهيم أن كانت موجودة من قبل في التراث أو استنباتها أن كانت غير موجودة . كيف تم له ذلك ؟ وما هي السبل التي يستطيع من خلال تحقيق فعل التأسيس للمجتمع المدني الحر الديمقراطي .

يحدثنا في التراث والتجاوز عن كيفية تحقيق هذا الهدف ، دون أن يعطينا تفصيلات ، موضحا أننا سنظل نتجادل حول التراث لا لأنه يشكل حقيقة هويتنا القومية ، بل لأننا لم ننفصل عنه هيكليا . والسؤال كيف ننفصل عنه؟ . ويرى في إجابة أولى أن خطوط الانفصال لا يمكن أن يوفرها إلا مسلسل ثوري يختصر الطريق بالثورة فتنفصل المجتمع في آن واحد عن التبعية الاستعمارية ومخلفاتها ، عن هياكل المجتمع القديم .

أن رفض كون التراث هو هويتنا يعني رفض أن نظل في نطاق تقاليد المجتمع القديم ورفض الخضوع للاستعمار الذي يهدف إلى ذلك . ومن هنا لم ينشغل أومليل مثلما فعل كثير من معاصريه بالتراث باعتباره كيانا ثابتا أو باعتباره مرحلة تاريخية ماضية علينا وصلها بالحاضر وإعادة إحيائها وتجديدها والنظر إلى إنجازتها والاستفادة منها في "تجديد الفكر العربي" مثلما فعل زكي نجيب محمود وهو لم يسعى للانتقال من التراث إلى الثورة كما نجد في مجلدات الطيب تزيني ولا هو ممن يبحثون في التراث والتجديد بغية التحول "من النقل إلى الإبداع" مثلما يفعل حسن حنفي كذلك لم تكن بنية وتكوين العقل العربي هي أساس أهتمامه مثلما نجد لدى الجابري. فللتراث عنده معنى مختلف وأساليب تعامل مختلفة .

تقدم لنا كتابات أومليل المتعددة ، من زوايا مختلفة كيفية تأسيس مجتمع مدني . بالانتقال من التراث إلى التاريخ الحي إلى المجتمع الى مطالب الإنسان المعاصر . وإذا كان

أومليل في "التراث والتجاوز" أختار سبيلا للتغير هو "الثورة" فإن هذا الخيار لم يستمر طويلا ، فربما انقلبت الثورة على نفسها وربما كانت السبيل إلى أشد أنواع الاستبداد . وقراءة متأنية لما قدمه في "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" توضح حيرته وتأرجحه بين طريقان سادا الفكر السياسي العربي المعاصر ، تلك المسألة التي يحسمها أومليل في "شرعية الاختلاف" ، والسلطة الثقافية والسلطة السياسية".

يناقش في "الإصلاحية العربية .." الدولة الوطنية عبر الفكر الاصلاح وكيفية تفسير مفكري العرب المحدثين أسباب التقهقر عن ماضيهم وعن الغير . ويرى أن لدى الجميع سلفيين وليبراليين تصورا واحدا يشتركون فيه يتعلق بطبيعة المؤسسة السياسية ، ومن هنا فإن الحل ، حل مشكلة الاستبداد، الذي هو سبب التأخر ، هو إقرار نظام الشورى أو الدستور . إن حصر اشكال التأخر في المؤسسة السياسية يؤدي من وجهة نظر اومليل إلى أحد اختيارين : احداهما يطالب بالحريات وسيادة القانون وسلطة نواب الأمة . ولكنه قد يؤدي إلى التعويل على الانقلابية ، لإنهاء سلطة اعتبرت عائقا أمام كل اصلاح للأحوال وإحلال سلطة بديل تتجاوز عن الدستورية والتعددية الحزبية والبرلمانية . وقد توجدت في تاريخنا السياسي هاتين الدعوتين . وقد أختار أومليل في التراث والتجاوز الدعوى الثانية ، إلا أنه في الإصلاحية العربية يعيد النظر في هذا الاختيار .

يعرض أومليل للاتجاه الإسلامي موضحا منطقه في الإصلاح مبنيا أن الخطاب الإصلاحي الإسلامي الحديث ، وأن كان يتفق في الظاهر مع سلفه ، إلا أنه اختلف في منطقه عنه في تسليمه بواقع التأخر ولجوئه إلى الغير مقتبسا ومحاورا لمبادئه المتعلقة بتنظيم المجتمع والسياسة . ويوضح الاختلاف بين دعاة الإصلاح ودعاة الليبرالية في تصور كل منهما للإنسان الطبيعي أو الإنسان بالفطرة ، فالليبراليين يتصورونه مستقلا عن الدين مما نتج عنه نظرياتهم في العقد الاجتماعي والمجتمع المدني والدولة ، وهي نظريات مستقلة عن الدين . بينما لم يؤد بحث مفكرو الإسلام قدماء ومحدثين عن إنسان الفطرة إلا إلى جعل الدين أصل المجتمع وبالتالي أصلا للسياسة ، وألا فالمجتمع فاسد والسياسية منحرفة .

ويضع أومليل أعيننا علي خطأ مفكري الإسلام الذين تعرفوا منذ القرن الماضي علي الدولة الوطنية كمبادئ وتنظيمات ، وكيف تكون العلاقة بين المواطنة والإسلام فهم لم يتعرفوا عليها كأفكار سياسية وتربوية واقتصادية مجردة ولا كتنظيمات محايدة بل عبر دولة وطنية ضاغطة علي مجتمعاتهم مستعمرة لهم . وكان لذلك أثاره في فهمهم وتأويلهم لمبادئ ونظم الدولة الوطنية .

توقف أومليل امام عدد من المفاهيم التي تتغير قيمتها ووظيفتها حين تغادر مجالها الاصلي الي مجال اخر وخصص الفصل الرابع لبيان التحولات التي طرأت علي مفهوم التسامح ، الذي هو وليد الحروب الدينية في أوربا منذ القرن السادس عشر والناتجة عن انشطار الدين الواحد وقبول الحق في الاختلاف في المعتقد الديني وممارسته ليتسع هذا

الحق، فيشمل حرية الراي عموما ويستقر في دساتير وقوانين واعراف وان هذا المفهوم لم يؤد نفس الوظيفة ولم تكن له نفس القيمة في المجتمعات العربية الاسلامية حيث وقعت تحت الضغط الاجنبي . واهتمام أومليل بتأسيس وتاصيل وترسيخ مفاهيم : التسامح ، الاختلاف، التعددية ، الديمقراطية يظهر في كتاباته المختلفة . وهنا يتذكر القارئ له محاولات العروي لتأصيل مفاهيم : الدولة ، والحرية ، الايدولوجيا ، التاريخ ، العقل . وهي مهمة يقوم بها أومليل بشكل عيني تاريخي ساعيا لتجذيرها في الواقع والفكر العربي الحديث سواء بإيجاد سند لها في تراثنا القديم أو تأصيلها في وعينا المعاصر .

و كتابه " في شرعية الاختلاف " محاولة للبحث عن سند في مواقف مفكرينا القدماء من هذه القضية في تدعيم وتأسيس موقف ديمقراطي يؤمن بالتعددية . إن هدفه بيان "و كيف كانت مواقف مفكرينا من الاخر المختلف أو المناقض ؟ كيف تعاملوا معه فكريا وكيف جادلوه ؟ وهل تحصل من هذا كله رصيد يمكن ان يسند دعوانا ألان في مشروعية الاختلاف في الرأي والي ترسيخ قواعد الحوار وتقاليده " ويميز بين نوعين من الاختلاف ، الاول الاختلاف داخل المعتقد الواحد ، والثاني - وهو ما يهتم به بصفة خاصة - ، هو اختلاف مفكري الاسلام مع من هم خارج دائرة المعتقد المشترك . واذا كانت هناك كيفيات ومستويات متعددة للاختلاف ، الا انه في المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف يمثله الاختلاف الديني .

ويقدم أومليل نماذج للاختلاف في تراثنا القديم . أولها الجدل الديني مع اتباع الديانات الأخرى واختار نموذجا لذلك الجدل الفكري الذي نشأ بين المعتزلة واتباع العقائد الفارسية القديمة خاصة المانوية من أجل بيان نتائج هذا الجدل في تكوين فكر حجاجي في المناظرة في العقائد حاول اللجوء إلى العقل كوسيلة للتحكم وتبرير سلامة المعتقد . فما يهمه ليس نجاعة الحجج التي ساقها المعتزلة لا فحام الخصم ، بل أثار استعمالهم للمكتسب الثقافي العلمي والفلسفي علي الفكر الديني . ويري ان فكر المعتزلة ظل فكر نخبة وعقلانيتهم كاية عقلانية لكي تكون فعالة لابد لها من قوة اجتماعية تحملها لكي تتجاوز حيز النخبة وأفكارها الذهنية المجردة . وفي ظني هذا ما يسعي أومليل لتحقيقه بكتاباته .

والنموذج الثاني الذي يقدمه أومليل هو تعامل الرحالة المسلمون مع الاخر المختلف ويختار هند البيروني الذي يقارن بين عوائدها وعلومها انطلاقا من حضارته . ويقارن البيروني بين علم الهند والعلم العربي الوراث للعلم اليوناني ولا يلجأ للحجة الدينية لبيان تفوق حضارته ولايطمئن الي مواجهة عقيدة دينية بالعقيدة الاسلامية بل يحصر المناقشة في الدائرة العلمية .

ويختار نموذج ثالث دلاله للتعامل مع الاخر ، هو نموذج الموريسكين ، الذي يمثل جماعة اسلامية مغلوبة علي أمرها ، تعيش كأقلية في مجتمع أجنبي وتحت سلطة متغلبة غير أسلامية ، في وضعية مختلفة عما أعتاد المسلم حين يفكر بـ "الاختلاف" . يقول "لقد دار

الفكر الموريسكي على مدار الاختلاف ، هو فكر أنتجته وضعية الاختلاف بما تدعو إليه من الانشغال بمقارنة مستمرة مع الغير وشحذ كل الأسلحة للدفاع عن الذات لقد كانوا يصارعون ضد الفناء الثقافي ويرجعون إلى الماضي قصد التزود وحفز الهمم والابقاء على الأمل والتماس القدوة. إلا أن مثقفيهم لم يكونوا يجدوا دائما في هذا الماضي ما ينفعهم ، إذ ليس فيه ما يشبه وضعيتهم التي لم يعرفها الأسلاف . فهو في وضعية "المسلم الذمي" لذا كان عليه أن يبتكر .

أبتكر لغة خاصة ومخيلة خاصة ليدخل في صلب الثقافة المسيحية والأسبانية ، ويشن "حرب النصوص" وهو صراع من أجل ملكية الماضي المقدس وانتزاعه من يد الخصم .

لماذا الحديث عن الاختلاف وهو ليس محبذا في بلداننا ، حيث المطلوب هو ترسيخ الوحدة الوطنية والبناء القومي ، فالحديث عن الاختلاف في واقعنا العربي كما يدرك أومليل - بدعوى أنه واقع أو مشروع - لا يمكن أن يترجم إلا بأنه دعوة إلى مزيد من التجزئة وإضفاء الشرعية على ما هو قائم . فلماذا إذن هذا الحديث الذي يبحث عنه في التراث ؟ والإجابة التي يقدمها صاحب التاريخية هي أن هذا الحديث يتجه إلى عمق الديمقراطية .

إن الاختلاف في المفهوم الديمقراطي فيما يرى أومليل ليس تفتيتا وتجزئة ، بل هو بديل عن كل استبداد مغلف بغلاف "الوحدة" حين تكون مجرد تغطية للانفراد بالسلطة . وهو يدرك أن هناك سلبيات للتعددية حتى في التعبير المؤسسي الديمقراطي ، إلا أن عيوب الديمقراطية تصحيح بالديمقراطية وليس بإلغائها . (ص١٠) . إن الدفاع عن حق الاختلاف هو الشرط الأولي لتأسيس تقاليد الحوار ، ولقيام المشروع المبني على الوفاق العام بين أطراف متعددة ، مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة .

أن مبدأ الحق في الاختلاف عند أومليل هو أساس الخطاب العام والذي تتحدد مطالبه : في التعددية ، والديمقراطية وحقوق الإنسان . هو أساس للتعددية التي لا تعني التجزئة أو العودة إلى الطائفية أو القبلية بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح (أنظر دراسته الدولة النامية والمجتمع المدني : صراع أم شراكة ؟) . إن القول بالاختلاف والتعددية عند أومليل يختلف عما يطرحه أعلام الاختلاف في الفكر الفرنسي : فوكو ودريدا ودولوز ، فليس الاختلاف والتعددية غاية في ذاتها . فالتعددية عنده ليس معناها أطرافا منعزلة الواحد منها رافضا للآخر بل ينبغي في التعددية التي ينادي بها مفكر عربي عاش طموحات الستينات وانكساراتها ، أن تتجاوز الأطراف أنعزالها نحو إمكان التوافق على مشروع مجتمعي ولا يكون ذلك إلا بالديمقراطية ، فهو يؤمن أن الديمقراطية وسيلة ادارة التعدد "أن اقرار تعددية صحيحة إنما يكون بالوسيلة الديمقراطية بناء على رباط المواطنة في إطار مجتمع مدني "(ص٩٩) .

وإذا أردنا أن نحدد موقف أومليل علينا أن نتابع معه حفره في تراثنا الثقافي للبحث عن سند للأختلاف ويمكن أن نتابع استنتاجاته التي توصل إليها "في شرعية الاختلاف"

والتي تمثل إجابة عن هذا السؤال : والتي تظهر في نفس الوقت رؤيته الفلسفية للمجتمع المدني القائم على الديمقراطية ، الذي يتصوره انطلاقا من تراثنا الذي يؤكد على الوحدة المفترضة أو المفروضة رغم التعدد القائم بالفعل .

عرف القدماء الاختلاف الديني ، لكن من مواقع أسلام منتصر ، بينما اصبحنا طرف مغلوب يدخل في مواجهات متعددة مع أعتبار هذا الوضع ظرف موقت ، ومن هنا اللجوء إلى التراث الثقافي والديني لضرورات دفاعية ، وأن كان ذلك يعوق كل تجديد يقوم أولا علي النقد الذاتي . وبالتالي يتخذ الحديث عن الاختلاف في مجتمعاتنا المغلوبة مظهرا سلبيا فهو مرفوض لانه مفرق رغم تعدد الواقع .

وجود ميراث قوي يقوم دون ترسيخ قواعد الحوار والقبول بالواقع التعددي . ومع قيام الأحزاب الحديثة لم يتغير هذا الميراث حيث يعتبر بعضها نفسه ليس حزبا من الاحزاب بل هو الامة .

يرتبط تقبل الحوار التسليم بواقع الاختلاف وشرعيته ويتطلب ذلك شرطا اساسيا هو امكان تعديل ما يطرح من أراء و ما يتعاقد عليه مؤسسات ، بالتسليم بان هذه الاراء المتداولة والقوانين المعمول بها والمؤسسات القائمة بشرية من حيث المنشأ والغاية .

ارتباط القبول بالاختلاف بالاستعداد العقلي ، أي ان الديمقراطية في العصر الحديث تقترن بعملية تحرير العقل من الاستعباد والقبول بالاستبداد .

أن الأيديولوجيا السائدة هي الايمان بان الحقيقة مطلقة وهذا ما يميز الاستبداد ، الذي يسعي للجمع بين ملكيه السلطة المطلقة وملكية الحقيقة المطلقة فهناك تأخي بين الاستبداد السياسي وترسيم الرأي الواحد . ومع هذا فإن هناك مواقف في تراثنا ـ صحيح هي قليلة ـ حدث فيها القبول بالراي المختلف علينا ان نعيد اليها الاعتبار ونحن ندعو الي ارساء تقاليد الحوار وحرية الراي و هناك ايضا مبادئ جديدة ليس لها نظير لدي الاسلاف مثل مبدأ الحرية كقيمة فردية ومفهوم حقوق الانسان وتحريم التعذيب وحق التعليم والصحة والعمل تحتاج الي التاصيل الثقافي وهي رهن بالاجتهاد الفكري لمثقفينا .

الجمع بين الفلسفة والتاريخ يجعلنا نتجاوز هذه المفارقة التي تتمثل في رفض الاختلاف علي مستوي الأيديولوجيا رغم انه واقع مستمر فالتاريخ كما سجله المؤرخين هو ميدان الخلاف والاختلاف أما اصحاب العقائد فان الحقيقة عندهم واحدة ابدية . وبالتالي لم يندمج الاختلاف كمعطي من معطيات الفكر فيحدث تاليف جدلي بين ما هو عقائدي وبين ما هو تاريخي . فالتاريخ لم يدخل في تكوين المذاهب وبالتالي لا يدخل في تكوين الحقيقة وفي تعديلها . وبالتالي قارن هذه القضية كما هي قضية نضال ديمقراطي هي أيضا قضية نضال ثقافي ، أي نقد جذري للاسس الفكرية التي يستند اليها النظام استبدادي .

أن هذا الجهد الذي يهدف أومليل الي تحقيقه يقع علي عاتق المثقفين العرب ، خصص

له كتابه " السلطة الثقافية والسلطة السياسية " الذي يتناول فيه سلطة أهل الفكر ، الذين يرون انهم رواد أصحاب رسالة وصناع الوعي بالتغير مع شعورهم في نفس الوقت بعدم الاعتراف لهم بهذا الدور ، وانهم لا يؤثر بالتالي في القرار السياسي .

ويرصد أومليل مصدرين لحديث المثقفين العرب عن دورهم هما كتاب القرن الثامن عشر ، والماركسية . لكن ما السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه حين يدعي لنفسه دورا أو حين يطمح اليه ؟ يتتبع أومليل العلاقة بين السلطة السياسية (الدينية المتمثلة في الخلافة) والسلطة الثقافية (المتمثلة في العلماء) فالعلم الذي لا يطلب لذاته بل لما له من امتداد عملي في الحياة العامة للمسلمين ينطوي علي سلطة ، هي سلطة الفقهاء او الرقابة التي يدعونها علي السلطة السياسية هذه السلطة التي ينافسهم عليها الصوفية والمتكلمين والفلاسفة والكتاب، الذين يناقش أومليل دورهم وحدوده في كتابه حيث يتناول في ثلاثة اقسام علي امتداد اثني عشر فصلا هذا السلطة كما تمثلت لدي الأصوليين والكتاب فيعرض للقراء أوائل العلماء وأسلاف الأصوليين ، والفقيه رقيبا علي السلطة وعلي الاخرين . والكتاب خدام الاستبد (ابن المقفع) الجاحظ ومهنة الكتابة ، والتوحيدي ، والمجالس والثقافة العربية و(مجلس السجستاني) سياسية الانتحال (العهود) ، الفقهاء وسياسة الكتاب ، والسلطة العلمية في مجتمع غير نعرب . ويتناول في القسم الثاني سياسية الفيلسوف ويتوقف خاصة عند سياسة ابن رشد (الفصل العاشر) .وينتقل إلى القسم الثالث والأخير من التاريخ إلى الحاضر ومن التراث الي الديمقراطية في فصليين يخصص إحداهما الفصل الحادي عشر لظهور سلطة المثقفين خاصة في الغرب والثاني عشر والأخير للمثقفين العرب .

ويتوقف أومليل أمام التحدي الكبير الذي يواجه الكاتب والمفكر العربي وهو صعود الأصولية ، وهذا يعني إعادة سلطة الفتوى خاصة لدي فئات الشباب المرتبط بالتيارات الأصولية وهذه الفتوى تختلف تماما عن الفتوى التقليدية ، والتي كان هدفها دائما بسط سلطة الشريعة علي المجتمع ، أي السلطة العلمية للفقهاء .

ان الفتوى الأصولية المعاصرة لا تعترف بالفتوى الرسمية ، وهي فتوى سياسية ، يتخذ أصحاب موقفا سياسيا ثابتا من النظام والمجتمع القائمين هو موقف المعارضة الكلية وعدم الاعتراف وهي فتوى تنطوي علي سلطة . لذي يري أومليل ان مبدأ الفتوى ينبغي ان يعاد النظر فيه خاصة حين تكون الفتوى حكما قطعيا نهائيا وحيدا أو إلزاميا ، حيث تكون موالده للعنف ، فهي لا تعتبر الرأي الأخر رأيا مختلفا خاطئا بل تعتبره ضلالا مبينا .

معني هذا ان الكاتب اليوم داعية التحديث الاجتماعي والسياسي الذي تأسيس سلطته الفكرية ليس وراءه سند من التراث ، وبالتالي ليس سوي طريق طويل لتجديد العقل العام لكي يقبل القيم الديمقراطية . تلك هي المهمة والهدف المحدد والواضح أمامنا . دون الاهتمام بقضايا فرعية تبعدنا عن هذه المهمة الأساسية يقول " كان الدرس القاسي الذي استخلصناه - أو نرجو ذلك - هو أن الديمقراطية لا يمكنها أن تكون قضية مرجأة أو هدفا نصل إليه بعد أن

نتحقق أهداف قومية أو اجتماعية " (ص ٢٦) . لقد تعلق كتابنا ومثقفينا بكل شي ماعدا الشيء الذي يضمن ممارسة " مهنة الكتابة ، أي الديمقراطية التي أساسها الحريات الشخصية والعامة كان عليهم أن يجعلوا الديمقراطية على راس جدول نضالهم فيما يرى أومليل ليس لأنها المدخل الصحيح للأهداف الوطنية والقومية بل لأنها الشرط الأساسي لجعل مهنة الكتابة ممكنة .

على الكتاب إذا وهم يتحدثون عن دورهم الرائد ، أن يثبتوا هذا الدور ، وأنهم يستحقوا لكي يتولوا هذه السلطة الفكرية ، ولكي يستحقوها لابد فيما يقول أومليل من نضال طويل من أجل الديمقراطية وبالديمقراطية ، إلا أن ذلك من الصعوبة بمكان الأن . ذلك أن المثقف العربي يواجه ليس فقط أنظمة تسلطية ، بل تيارات نابعة من قلب مجتمعات مثقلة بمشاكلها الاجتماعية والاقتصادية الضخمة وتيارات تنظر للديمقراطية على أنها رجس من الغرب منافية لهوية الدولة الإسلامية . أي أنه يقف وحيدا ضد تيارات متعددة ولا يملك إلا النضال من أجل الديمقراطية والالتزام بها ضد كل استبداد

شرعية الاختلاف
في البحث عن الديمقراطية

محمد عفيفي(*)

هناك مناطق شائكة في تاريخ الفكر الإسلامي لم يعتاد البعض منا الدخول فيها ، والدخول هنا بمعنى إخضاعها للنقد والتمحيص . ومن أهم الأمثلة على ذلك مسألة الرأي والراي الأخر ، سواء كان هذا الأخر "لحم من لحمي " أو من الأغيار . ويرتبط بهذا الامر مسالة الوصول الي الحق " او احيانا " الحق المطلق " ، دون اي محاولة لتفهم " نسبية " هذا الحق . من هنا تأتي الملاحظة الجيدة لعلي أومليل علي العلامة الشهرستاني الذي قطع العهد علي نفسه بان يلتزم الموضوعية فيما كان بصدده من بسط عقائد البشر ومذاهبهم . وهو قد التزم بذلك إلى حد بعيد . الا انه هو نفسه يقطع أيضا بان " الحق في الجميع المسائل يجب ان يكون مع فرقة واحدة . وهنا كما يلاحظ أومليل االمشكل الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة يملكها طرف واحد (١).

وفي البحث عن شرعية الاختلاف يشتبك أومليل مع العديد من النقاط الهامة التي تتعلق بالأنا والأخر ، أو في الواقع برؤية الأخر . إذ يستعرض رؤية الرحالة المسلمين للغير ، خاصة "الغير مسلم" . إذا يرى أن الرحالة المسلم ينطلق من "موقع" من نظام للعوائد والقيم . هذا الموقع هو مقياسه القار ، يقابل عليه ما يشاهد ويتأمل من مغايرة . يحمل الرحالة معه موطنه ، يحمله معه - وهو ينتقل في مجال الغربة والمغايرة - كنظام قيم . المقارنة عمليته الذهنية اليومية . صلابة الموقع المرجعي للرحالة تتوقف على تفوق حضارته وهو يحتك بالمجتمعات والحضارات المغايرة(٢) .

وفي رأينا أن هذه الأيديولوجيا هي سمة من سمات أدب الرحلات بصفة عامة ، وأيضا يدخل فيها عامل "الحضارة الغالبة" أو "السائدة" . و سنضرب على ذلك مثال "الاستشراق" وبصفة خاصة الرحالة الأوربين ونظرتهم إلى المجتمع العثماني ، أخر خلافة إسلامية . وسنختار هنا نموذج مصر في العصر العثماني ونظرة الرحالة الغربين إليها حيث اعتاد هؤلاء إلى وصف "التدهور" و "الانحلال" في مصر . وسنشير هنا إلى آخر هذه "النماذج" من كتابات الرحالة الغربين والذي تم ترجمته أخيرا إلى العربية ، لبيان مدى الأيديولوجيا في تصوير "تدهور" أوضاع مصر في الفترة من ١٧٧٠ - ١٧٨٢ . ويصف الرحالة سكان مصر في أواخر القرن

(*)أستاذ التاريخ بكلية الأداب جامعة القاهرة

الثامن عشر بأنهم يعيشون في مرحلة الانحطاط والتردي ، وشتان بين حالهم وحال أجدادهم الفراعنة . حيث يجري المقارنة قائلا " إن المصريين القدماء كانوا علماء حقيقيين في الفلك ، أما معاصروهم فهم علماء في التنجيم والدجل . وقد فسر أسباب "انحطاطهم الحضاري" إلى هذه الدرجة التي تدعو إلى الرثاء بان نظام الحكم القائم على "الطغيان الشرقي" حرم الناس من حقوقهم المشروعة في التعبير عن أنفسهم ، وتذوق الفنون الجميلة وحرمانهم من إشباع غريزة المعرفة وإعاقتهم عن تحسين أحوالهم الاقتصادية . ويبلغ به القول بأن المصريين غير مؤهلين لحكم أنفسهم بأنفسهم . والحل من وجهة نظره وقوع مصر في حوزة دولة كبرى "متحضرة" وقوية تعمل على إصلاح أحوالها وتحديثها . أو أن يظهر من بين المصريين بطل قومي متسلح بسلطات مطلقة ليمزق الاطمار البالية ، وينفض عنها التراب ويقوم بحركة إصلاح جذرية ، على نحو ما يفعل بطرس الأكبر بالروس.[٣]

وفي رأينا أنه هنا يعبر خير تعبير عن نظرة الاستشراق ، فإما الاستعمار و "رسالة الرجل الأبيض" أو "البطل" و"نظرية السوبرمان" "المخلص" "المستبد العادل" .

وعلى العكس من ذلك فإن دراسة كتابات "الرحالة المسلمون" عن مصر في العصر العثماني تؤكد مدى "الاستمرارية" وعدم الانقطاع في مكانة ودور مصر في المحيط الذي قدر لها أن تتعايش فيه وتكيف دورها التاريخي معه ، وهو عالم الإسلام . إننا بهذا الامر سنصطدم صداما حادا بنظريتين أو رؤيتين لمصر في العصر العثماني ، رؤية "شرقية" إزاء رؤية غربية لها .

فعلى سبيل المثال يحدثنا الرحالة المغاربي الحسين بن محمد الورثيلاني عن مصر قائلا "بالجملة فأمر مصر وحالها من يوم عمارتها إلى الأن أمر غريب وعجائبها في العلوم والمعارف والعوارف والولاية لا تحصى ، وغرائبها كادت أن لا تستعصى ، فمن اختبرها وعاين أحوالها حصل له اليقين الخاص والعبرة العظيمة "[٤] ويلخص الورثيلاني صورة مصر - مثل معظم الرحالة المسلمين - في عبارة واحدة قائلا "فوطن مصر ليس كغيره" [٥]ويذكرنا ذلك الوصف بما قاله ابن خلدون (الرحالة المغاربي) في وصف القاهرة في القرن الرابع عشر "رأيت حاضرة الدنيا وبستان العالم ومحشر الأمم ومدرج الذر من البشر ، وإيوان الإسلام"[٦]

إن أهم ما يمكن أن نتوصل إليه هنا أن "الرحلة" هي رحلة عبر المكان ، لكنها في الحقيقة - وبقدر متساوي رحلة عبر الثقافات . فالرحالة الغربي لا يرحل إلى الجنوب فقط لكنه يرحل إلى ثقافة أخرى ينظر إليها ويوصفها من خلال "ثقافته الأصلية" . ومن هنا تأتي "الرؤية" غربية المزاج . بحيث أن قراءته للمكان والزمان تحتاج إلى قراءة تفسيرية أخرى. وعلى العكس من ذلك

تأتي رحلات الشرقيين "المسلمين" فهي رحلة - إلى حد كبير - من داخل الثقافة الواحدة . من هنا تأتي النتائج متباينة . فإذا طبقنا ذلك على حالة مصر في العصر العثماني ، فإننا سنجد أنفسنا أمام "صورتين" للبلد الواحد ، صورة خرجت من ثقافة غربية ، وأخرى خرجت من ثقافة شرقية . وفي رأينا أن كلا "الصورتين" في غاية الأهمية لمحاولة - المؤرخ - فهم واستيعاب الصورة الحقيقية .

ويذكرنا هذا بما كتب على أومليل عن "هند البيروني" أو عن وصف البيروني للهند ، وعن القطيعة بين الذهنيتين العربية الإسلامية ، والهندية . فالبيروني في راينا - وبرغم الروية الثاقبة. يصف الهند من منظور ثقافي إسلامي .

وينطلق على أومليل في براعة إلى دراسة عالم الموريسكين كنموذج لما أطلق عليه الونشريسي "المسلمين الذميين" أو "المساكين الذميين" . وهو بذلك يعالج مشكلة في غاية الأهمية في العصر الحديث والمعاصر هي أوضاع الأقليات الإسلامية في أوربا وأسيا . ويخلص منها أومليل إلى مقولات في صلب البنية الفكرية العربية الإسلامية مثل "صورة للأخر من موقع إسلام منتصر" و "صورة للأخر من موقع اسلام مسلمين ذميين" وهو ما يمكن ترجمته بشكل آخر في كيف تعامل العلماء المسلمين مع المنتج الثقافي اليوناني والفارسي والهندي "الكافر" بقدر كبير من الحرية والتعقل عندما كان هؤلاء العلماء في موقع "اسلام منتصر" ، بينما لا يستطيع العلماء المسلمين ذلك بسهولة في التاريخ الحديث والمعاصر لاسيما بعد وقوع بلادهم تحت سيطرة الاستعمار الأوربي . فلم تعد المرجعية هنا "اسلام منتصر" . وربما خير دليل على ذلك استقبال العالم العربي الإسلامي لنظرية التطور لداروين ، والجدل والتخبط الذي ساد الأوساط العلمية والفكرية لآنذاك.

وليس على سبيل الفكاهة ولكن استنادا إلى فهمنا لأهمية الأدب كمصدر للتاريخ ، نرجع إلى ثلاثية نجيب محفوظ لنرى نموذج "الأختلاف" بين كمال عبد الجواد "طالب الفلسفة" ووالديه حول نظرية داروين

كمال : داروين صاحب هذه النظرية لم يتكلم عن سيدنا آدم

هتف الرجل - السيد عبد الجواد - غاضبا :

لقد كفر داروين ووقع في حبائل الشيطان ، إذا كان أصل الإنسان قردا أو أي حيوان آخر ، فلم يكن أدم أبا للبشر ....

هذا هو الكفر بعينه ، هذا هو الأجتراء الوقح على مقام الله وجلاله ، إني أعرف أقباطا ويهودا في الصاغة وكلهم يؤمنون بآدم . كل الأديان تؤمن بآدم فمن أي ملة دارون هذا ؟ أنه كافر وكلامه كفر ونقل كلامه استهتار ، خبرني أهو من أساتذتك بالمدرسة ؟ ....

يحادث كمال نفسه في سخرية إن الموقف الرهيب بسبب الدين والعلم أحرقك ، ولكن كيف يسع عاقلا أن يتنكر العلم.

قال كمال بصوت متواضع : دارون عالم إنجليزي مات من زمن بعيد . وهنا ند عن الأب صوت يقول بتهدج : لعنة الله على الإنجليز أجمعين .

وفي النهاية نرى أن أومليل في "شرعية الاختلاف" لم يبدأ بدراسة موضوعات مثل "الاسلام والاديان الكتابية" أو "العقائد الأخرى" أو "هند البيروني" أو "المسلمين الذميين" الموريسكيين أو "اسلام منتصر" أو "اسلام مرابط" ، لم يدرس كل ذلك إلا ليصل إلى أهم معضلات الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وهي مسألة الديمقراطية ، وتأسيس تقاليد الحوار "الاختلاف في المفهوم الديمقراطي ليس تفتيتا وتجزئة بل هو بديل عن كل استبداد مغلف بغلاف "الوحدة" حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة أن أومليل يستخدم الذكاء القديم للمفكر العربي الإسلامي الذي ورثه عبر أجيال طويلة من التقلبات السياسية الحادة ليلتف حول الأمر ، ليصل في النهاية إلى غايته الديمقراطية .

ويذكرنا ذلك بما وصل إليه حازم صاغية "باستمرار حلنا دون ظهور أصوات مختلفة مغايرة : في الزمن القومي أعتمدنا التخوين . في الزمن الأصولي أعتمدنا التفكير . نحن إذا نريد أن نكون واحدا أحدا ينمط نفسه قبل أن ينمطه الأخرون"

الهوامش والمراجع

١- د. على أومليل : في شرعية الاختلاف منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ، ١٩٩١ ص ٥٣ .

٢- المرجع السابق ص٩

٣-جون أنتيس : مذكرات رحالة عن المصريين وعاداتهم وتقاليدهم ، المشروع القومي للترجمة ، القاهرة ١٩٩٧ ، ص٢٣-٢٤

٤- الورثيلاني : الرحلة الورثلانية ط٢ ، بيروت ١٩٧٤ ص ٣١٦

٥- المرجع السابق ص ٥٥٥

٦- ابن خلدون : نقلا عن أحمد رمضان : الرحلة والرحالة المسلمون ، جدة د. ت. ص٢٢٤-٢٦٦.

٧- نحيب محفوظ : قصر الشوق ط٦ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ص ٣٧٠

٨- حازم صاغية :عشر ملاحظات حول الكارثة الأخيرة والمسؤليات ، جريدة الحياة ٢٣ سبتمبر ٢٠٠١

الاصلاحية العربية والدولة الوطنية
بحث في التصورات وتعرية لها

هاني نسيرة(*)

إذا كانت الأحادية والكلية هي سمة النظام السياسي في بلادنا العربية ، التي استغرقت قرنا من الزمن لتحقيق تطورها الديمقراطي ولم تحققه حتى الآن وإن كانت ثمة تجارب جيدة في لبنان و المغرب الآن .. فالسطحية في الممارسة الفكرية والإكتفاء برصد الظواهر وعدم القدرة على تعرية التصورات الرئيسية والكشف عن معوقات البنية الخطابية النهضوية نفسها هو الغالب في الصفحة الفكرية العربية الآن .. وإن كان البعض قادرا على ذلك فما زالت هذه الأعمال نادرة قياسا إلى الكم الفارغ من المخرجات والإصدارات التي لا تساعد على إحداث النهضة قدر ما تشارك في تكريس الواقع المعوق لها عن غير قصد غالبا ـ أما الأعمال الجادة والنقدية فما زالت قليلة بضواغط السياسي والديني وبطركية ،السلطة السائدة .

ان كتاب أومليل الاصلاحية العربية والدولة الوطنية يتسم اول ما يتسم بالجدية البحثية والفكرية ، وما يحمل من رؤية فلسفية ومنهج تحليلي قادر علي خلخلة الثوابت والمعهودات في رؤية مسيرة الإصلاح والحداثة العربية المعاصرة بجناحيها السلفي الليبرالي وليس الأول فقط هو حفر وتنقيب في اركيولوجية الخطاب بحثا عن تاريخيته الشرط هذا الشرط الضروري لتفعيل أي إصلاح واقامة أي نهضة بما يعيد من اهمية لمقولة التاريخ الاجتماعي والظرفية التاريخية ، وما ينتجه من قدرة واعية علي الإبداع فضلا عن الاجتهاد ، من ادراك لضرورة الوعي بتاريخية الأفكار لدي الآخر عند النقل عنه !

فالتاريخية وإعادة الاعتبار لتاريخية الخطاب ليس فقط كشرط للوعي بل ايضا كمفهوم تحليلي لمسيرة الحداثة والإصلاح العربي هي مفتاح الرؤية الاومليلية في هذا الكتاب وفي غيره ، خاصة كتابه عن الخطاب التاريخي وكتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية وكتابه في شرعية الاختلاف ان علي اومليل قد يبدو هذا الكتاب مؤرخا من طراز فريد لمسيرة الاصلاح العربي والاسلامي قادر علي تتبع وثائقه وتصنيفها ، مع جلد تحليلي ورؤيوي قادرا علي حسم الاشكاليات وتعرية مختلف التصورات . ولكن نري ان هذا لم يكمن هدفه ، فهدف أومليل هو البحث عن شرعية للاختلاف وشرعية للدستورية والديمقراطية وأضاءه مسار الذات والآخر سواء في منطقه التثاقف أو في البناء الذاتي الخاص بنا ! فأومليل وإن كان كتابه حديث عن فكر الإصلاح كما أورد في المقدمة وما تتبعه في فصوله في مسارات هذا الإصلاح المختلفة وموقفها من مفهوم الدولة الوطنية سواء في الفصل الأول ، الذي جعله مقدمات للحديث عن الإصلاح أو الفصل الثاني الذي عنوانه الفطرة والحالة الطبيعية أو إعادة النظرة في المجتمع . وفي الفصل الثالث الذي خصصه لبحث الإسلام والدولة الوطنية وفي الفصل الخامس الذي أوقفه علي ومشروع طه حسين . وتفسير تحويلاته في أواخر الأربعينات ثم في الفصل السادس الذي عنوانه الحركة الإسلامية

(*) باحث وكاتب مصري

والدولة الوطنية ليسجل أومليل بهذا سبقا بالاعتناء بمقولة الدولة في فكر الحركات الإسلامية ونقدها وخاصة عند رائدها البنا وسيد قطب وموضحا حقيقة أو زيف التأثير لدي الثاني منهما قطب بالمودودي ومعيدا بشكل ما للإسلام الهندي وأعلامه أبو الكلام أزاد وإقبال ولعل غيرهم لم يذكرهم كشبلي النعماني والسيد أحمد خان بعد أن طغت صورة المودودي علي التصور الفكري العربي المعاصر علي الإسلام في الهند

وفي الفصل السابع والأخير تناول أومليل الإصلاحية العربية ومشكلة الدولة والذي يفسر فيه هلامية الدولة العربية , وكيف تحولت من الدعوة إلى الدستور إلى الترحيب بالانقلابات المهدوية ثم نتحدث عن خصوصية التجربة المغربية كما تحدث أومليل وحلل مقولة المستبد العادل . التي أوردها ورسخها الأفغاني وعبده ومن بعدهما رشيد رضا وهي مرادفة أو لعلها المصدر لما رسخه عفلق فيما بعد عن النبي البطل والقائد الطليعي أو ما نسمعه في بعض بلدنا العربية القومية عن قائد الدولة والحزب والمجتمع والحزب القائد وما شابه .وفي هذه الفصول محتوي الكتاب أضاء أومليل تاثير الغرب في تفسير التأخر العربي والإسلامي والذي أرجعه المصلحون فيه (ليبراليون وإسلاميون) الي الاستبداد وغياب الشورى عند السلفيين او الديمقراطية عند الليبراليين .

ثم أخذ أومليل بعرض : التأثر بمفهوم الاستبداد الشرقي الذي تحدث عنه مفكر والأنوار وخاصة مونتيسكيو وماركس وهيجل والذي عرفوه عن طريق الرحالة الغربين في الشرق ، ثم أخذ يطرح تصورات الإصلاح في نقد الاستبددا وكيفية إزالته، وعوائق هذا التصور والتي تقف وتتمركز عند بؤرة التاريخية وسواء فيما كان استلهامها ماضويا أو نقلا عن الغرب ، وهذا ينسحب ككل المفاهيم المنقولة الي خطاب الإصلاح العربي الإسلامي وقد دلل علي ذلك بمفهوم التسامح tolraence وكيف كانت ظرفيته التاريخية في اوربا وكيف تحور وتأول في الخطاب الاصلاحي العربي كما عند الطهطاوي الذي يجعله مرادفا للاجتهاد في نطاق الدين . وقد وقف علي هذا البحث الفصل الرابع ، التسامح هل هو مفهوم محايد . ان أومليل اضاف واشار لعدد النقاط الهامة التي دأب الفكر العربي الحديث على تحديدها دون تمحيص يمكن أن نذكر منها هاتين المسالتين :

١- الفصل بين اجنحة الاصلاح : الي السلفي والليبرالي بتنوعاتهما المختلفة فصل غير دقيق ، ونحن نتفق معه في ذلك ، فالتثاقف بينهما كان دائما وعدم القدرة علي الرفض الكلي أو الانفصال عن مرجعية الآخر كانت كذلك دائمه ، ولعلها لازالت ، ويمكن ان اذكرها هذا السياق تناول اعلام كلطفي السيد زعيم الليبرالية الأول باستاذ جيلها في مصر حين تناوله لداعية تعليم المرأه ملك حفني ناصف باحثة في تقديمه لكتابها النسائيات مصرا علي احترام الاحكام الدينية ، ورافضا لكثير من عادات الغربيين و أخلاق بحسن سلفي ولغة تقليدية فقهية واضحة[١] (نجد كذلك حرصا دائما علي استلهام المرجعية الدينية ، ويكفي ان مفكرين ورواد إصلاحيين كبار كالطهطاوي وعبده لازال يستصعب تصنيفهما هنا اوهناك و لا شك ان هذا الاشباه في حاجة الي دراسات جادة فيه!

٢- أعاد أومليل مفهوم الفطرة أو المجتمع الوحشي عند الإسلاميين ومفهوم الحالة الطبيعية والإنسان الطبيعي لدي فلاسفة الأنوار كل الي مكانه ، بعد ان أراد الكثيرون تلفيق التوافق بينهما وهو هنا يشير ويركز إلى ضرورة استحضار التاريخية ودروها في صحة الرؤية الفكرية والفلسفية ، وان كنا نري ان مفهوم الحر والأحرار كاصل في البشرية اقره الإسلام خاصة في صدره الأول امرا قابلا للتطوير ونشر عنه حقوق الإنسان وحرياته مع موافقة مفكرنا د. أومليل علي عجز الفلسفة السياسية الإسلامية عن تطوير ذلك كما فعل فلاسفة الأنوار وقبلهما فرانسيكو فيتوريا في مفهوم الحالة الطبيعية اولانسان الطبيعي وثمة ملاحظاته نقديتان نويتان نو عرضها في هذا الكتاب علي مفكرنا الكبير د. علي أومليل بتناولها في كتابات قادمة هما :

١- دور المسيحيين الشوام في مسيرة الإصلاح العربي الاسلامي وكيف كانوا اكثر وعيا بالمسألة التاريخية ، وطبيعة التطور في الغرب والشرق والتحاما مع مسيرة الإصلاح والأنوار الأوربية وخاصة الفرنسية ونذكر منهم بصفة خاصة فرح نطون وأديب إسحاق[٢]

٢- مع التأثير الغربي ، أن مفاهيم كمفاهيم التسامح والحرية و**الدينية** بدأت تأخذ مكانها في الفكر الإصلاحي منذ وقت مبكر ، نجد هذا في انتماء محمد **عبده والأفغاني** إلى الجمعيات الماسونية في أول الأمر تعصبا لمفاهيم الإخاء والمساواة والحرية وعلاقاتهم الفكرية والشخصية بشبلي شميل اوديب اسحاق وانطون الجميل وغيرهم كما غيرهم : كما نجد التبني المبكر للمفاهيم الاشتراكية لدي لطفي السيد ثم لدي عدد من كتاب جريد السياسية اليومية والأسبوعية وخاصة سلامة موسى ومحمد عبد الله عنان وعلى العناني

ثالثا : نري ان التاريخ لازال ظالما لعدد من الجهود الديمقراطية والإنسانية التي لم تقع في منطقة الضوء قبل تأسيس الحزب الديمقراطي قبل العقد الثاني من القرن العشرين في مصر ، والذي شارك في تأسيسه محمود عزمي ومحمد حسين هيكل ومصطفي عبد الرازق وكذلك الحزب الجمهوري - مما لا تزال كتب التاريخ لهذه المرحلة متجاهلة لهذه المحطات المهمة فيه [٣]، والتي لا شك كان لها تاثيرها في غيرها في ولكن تبقي محاولة علي أومليل في الإصلاحية العربية ، هي محاولة فكرية جادة ومهمومة بواقع وتاريخ ومستقبل الثقافة والانسان العربي ازاحت الغبار عن كثير من محطاته ، وأضاءت الكثير من شبهاته

---

[١] راجع النسائيات مجموعة مقالات نشرت في الجريدة في موضوع المرأة المصرية لباحثة البادية . تقديم أحمد لطفي السيد ، دار الهدى للطبع والنشر والتوزيع ، د.ت.

[٢] راجع المثقفون العرب والغرب ، د. هشام شرابي . دار نلسن ط ٢ ١٩٩٩ ، وأيضا هاني نسيرة : الحداثة والحداثة المغايرة وحقوق الإنسان ، حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين . مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ط ١٩٩٩.

[٣] راجع كتاب الخبرة السياسية المصرية في مائة عام . أوراق مؤتمر الخبرة السياسية المصرية في مائة عام مركز الدراسات السياسية جامعة القاهرة ١٩٩٨ صدر في كتاب ١٩٩٩ ، وأيضا مواد : محمود عزمي في موسوعة الامعان في حقوق الإنسان . إشراف هيثم مناع ، دار الأهالي ، بيروت سنة ٢٠٠٠ وآثار مصطفى عبد الرازق للشيخ علي عبد الرازق القاهرة ١٩٥٨ مذكرات "محمد حسين هيكل" .

الدولة النامية والمجتمع المدني : صراع أم شراكة ؟

د. على أومليل

هناك دعوة سائدة الآن إلى تفعيل الشراكة كأساس متطور للعلاقة بين الحكومة ومجتمعها ، وهي دعوة تمثل توجها لتوسيع قاعدة الديمقراطية ، وتأسيس التنمية على مشاركة الناس ، لأن التنمية هي بالناس ومن أجلهم ، وقد أقترن ذلك بإعادة النظر في دور الدولة ، وأيضا بتجديد التفكير في مسألتي الديمقراطية والتنمية.

لعقود طويلة اعتبرت التنمية من اختصاص الدولة ، فخطط التنمية تخرج من مكاتب الحكومة المركزية ، وموظفوها هم الذين ينفذونها ، وهي التي تخصص الاعتمادات المالية ، وأجهزتها المركزية هي التي تقوم بتدبير صرفها .

إن احتكار الدولة للتنمية ـ ولو كانت هذه التنمية شعارا أكثر منها واقعا يتحقق ـ هو خاصية للدولة في العالم النامي . وتفسير ذلك يعود إلى طبيعة إنشاء الدولة الوطنية (أو الدولة القطرية) في بلدانه . ذلك أن نشأتها تختلف عن الظرفية التاريخية التي تكونت فيها الدولة الوطنية ، أو الدولة ـ الأمة ـ في بلدان الغرب ، انطلاقا من بعض بلدان أوربا الغربية ، فقد كان للملكيات الأوربية المطلقة الدور الأساسي في إنشاء هذه الدولة ، وذلك بتوحيد الإمارات الإقطاعية المحلية ، وتوحيد القانون ، والمدرسة ، وإنشاء جيش وطني ، وتحطيم الحواجز التجارية والجمركية بإنشاء سوق وطنية في مجالها الناس والبضائع بحرية . وهكذا تكون نموذج الدولة الوطنية لينقل ويعم بقية بلدان المعمورة.

أما في بلدان العالم النامي فإن لإنشاء الدولة الوطنية حكاية أخرى . فهذه الدول التي كانت مستعمرة ارتبط فيها مطلب الاستقلال بإنشاء دولة وطنية لتكون رمزا للسيادة ورمزا وأداة للمحافظة على الوحدة الوطنية . فنشأت دولة ذات مركزية صارمة في الإدارة والسلطة . ورفعت هذه الدولة شعار التنمية كهدف سابق على كل الأهداف الأخرى ومنها هدف الاختيار الديمقراطي . وقد أنبنت الايدولوجيا التنموية ـ عن وعي أو عن لا وعي ـ على منطلقات أهمها أن مفتاح تجاوز التأخر التاريخي للبلدان المتخلفة يمر عبر تغيير الهياكل الاقتصادية وبناء اقتصاد مؤمم أساسه الصناعة ، وأن هذا التجاوز يحتاج إلى تكثيف الزمان ، واختزال المراحل ، أي أنه لابد من دولة مركزية صارمة الإدارة والسلطة لقيادة تحديث المجتمع في زمن مختزل . لا بد إذن من وحدة ومركزية السلطة ، لضمان وحدة المجتمع وتجاوز التخلف.

هناك إذن تفسير لمركزية دولة الاستقلال - مركزية إدارية وسلطوية - ترجع جذوره إلى حقبة النضال الوطني .

قد كانت الوحدة الوطنية مطلبا مقدسا في فترة النضال ضد الاستعمار وكان الوجود الاستعماري حافزا للتمسك بوحدة الصف . ولم تكن التعددية - الإثنية أو الثقافية أو الدينية- مرغوبا فيها ، بل كانت إثارتها تحارب بدعوى أنها تفتيت للوحدة الوطنية وإضعاف لوحدة الاستعمار لا سيما وأن الإدارة الاستعمارية عملت على إثارة المهارات العرقية والطائفية لتفريق الأهالي . من هنا نفهم لماذا تكونت أحزاب كبرى جمعت في صفوفها شمل الأهالي على الرغم من تعدد مللهم وأعراقهم .

وحين قامت دولة الاستقلال فأنها حملت هذا الميراث الوحدوي كمرجعية ثابتة ، وأصبحت الوحدة الوطنية هدفا مقدسا ، على الدولة أن تحافظ على هذه الوحدة بقوة السلطة إلا أن غياب العدو المشترك - الوجود الاستعماري - الحافز على تماسك صفوف الوحدة الوطنية جعل الاختلافات الإثنية والطائفية وغيرها تطفو على السطح ، لا سيما مع فشل التنمية . وأدى الأمر في أقطار كثيرة إلى مطالبة الاقليات والقوميات داخل الدولة الوحدة بحق تقرير المصير ، أي الاستقلال ، مما أدى إلى انفجار دول وتفكيك مجتمعات . من هنا هذا الإشكال الكبير : فالحق في تقرير المصير هو من الحقوق الإنسانية التي أقرته المواثيق الدولية . إلا أن تطبيقه قد يؤدي عمليا إلى تفكيك مجتمعات وانهيار دول أو انقسامها إلى دويلات قد تكون لا محالة عاجزة على التماسك في عصر التكتلات .

الميراث الذي ورثته دولة الاستقلال عن مرحلة النضال من أجل الاستقلال يقدم بناء الدولة ويهمل أو يؤجل بناء الديمقراطية ، ويقدم الوحدة الوطنية ممثلة في سلطة مركزية على التعددية . والنتيجة كانت دولة سلطوية بجهاز حاكم غيور على وحدانية سلطة . ولذلك نجد الحاكمين في دولة الاستقلال ينعتون الحق في الاختلاف والتعددية بنفس النعوت التي كانت سارية ابان الحركة الوطنية : أي انها دعوة إلى إثارة النعرات وتشتيت الوحدة الوطنية ، وإن ورائها يد أجنبية وأصبح الحرص على دولة مركزية سلطوية يبرر أيضا بأيديولوجية التنمية، وأن التنمية تحتاج إلى التعبئة العامة لإنجاز التحولات الجذرية المطلوبة لتجاوز التخلف .

لهذه الأسباب لم تكن الديمقراطية على رأس جدول الأعمال خلال عقود من حياة هذه الدولة ، لأنها في غير مصلحة الفئة الحاكمة مادامت تراها شركا بسلطتها ، كما أنها لم تكن مطلبا مستعجلا لدى المعارضة علنية كانت - وهو نادر - أو سرية ، لأن هدفها غالبا كان هو الاستيلاء على السلطة . ثم حصل تحول وأصبحت الديمقراطية تتصدر خطاب المعارضة.

هل كان ذلك لأن رياح الديمقراطية أصبحت تهب على العالم ؟ ممكن ، إلا ان المسألة الديمقراطية أصبحت أعقد من مجرد ترديد شعار أن " الديمقراطية هي الحل" .

ذلك ان المسألة الديمقراطية قد تجددت إشكاليتها بسبب التحولات الكبرى التي عرفها العالم في السنين الأخيرة . وهناك أحداث ثلاثة كبرى متزامنة أدت إلى ذلك : الثورة التكنولوجية خاصة في مجال الاتصالات ، وانهيار الاتحاد السوفيتي وكتلته الشرقية ، وانتصار اقتصاد السوق .

هناك كتاب كثيرون غربيون يربطون الآن ربطا تلازميا بين اقتصاد السوق والديمقراطية . إلا أن هؤلاء وهم يطرحون للتحليل والنقاش القضايا المستجدة في المسألة الديمقراطية كثيرا ما ينطلقون من إشكالية غربية ، فهم يتساءلون مثلا عن مصير الديمقراطية التمثيلية في مجتمع المعلوماتية ، وهي مشكلة غربية أو مشكلة الدول الصناعية المتقدمة حيث الاستعمال الواسع للوسائل التي استحدثتها ثورة الاتصالات التكنولوجية ، وحيث تتسع القاعدة الاجتماعية للذين يستعملون ويتعاملون بهذه الوسائل . وهي وضعية تختلف تماما عن وضعية مجتمعات مازالت الأمية فيها غالبة ، أو يسود فيها تعليم تقليدي لا يؤهل لاستعمال وسائل الاتصال الحديثة ، أو تكون القوة الشرائية لغالبية الناس فيها ضعيفة فلا يستطيعون شراء جهاز كمبيوتر وتسديد الاشتراك في خدمات شركات الاتصال الوسيطة . إن وسائل الاتصال الإلكترونية جعلت تواصل الفاعلين السياسيين بالافراد مباشرا وسريعا ، يبلغون عبرها رسائلهم ، واختياراتهم ، فأصبح ممكنا تكوين رأي عام عبر الاتصال بالافراد والحوار معهم مباشرة ، فصار نوع من الديمقراطية المباشرة يحل محل الديمقراطية التمثيلية التي يقوم فيها المنتخبون بدور الوسيط الضاغط بين الناخبين والسلطة التنفيذية . لكن على فرض أن هذا كله سيحقق ، فهو لا يعني سوى المجتمعات المتقدمة . أما إشكالية الديمقراطية في المجتمعات النامية فهي شئ أخر .

وأول مظاهر هذه الإشكالية هو افتراض نوع من التوافق على مبادئ ومؤسسات ديمقراطية تؤطر الحياة السياسية ان مثل هذا التوافق الموجود في المجتمعات العريقة في الديمقراطية قد تكون بتراكم تجربة طويلة لاكتساب ملكة الديمقراطية حتى صارت هذه الأخيرة عوائد في التربية والتفكير والسلوك ورسخت المؤسسات والأليات الديمقراطية على المدى الطويل .

لكن مشكل الدول التي تريد دخول الحياة الديمقراطية هو الأتي :

كيف يمكن إنجاز مثل هذا التراكم الديمقراطي ؟

والتراكم يعني بناء مستداما لمسلسل ديمقراطي بمؤسساته وآلياته والتوافق باستمرار عليه ، وأنه مهما كانت العوائق والصراعات ، فلا ينبغي أن يوضع موضع المراجعة.

وهنا نشير إلى عائق موضوعي قد يحول دون التحلي بالصبر ، والتعويل على عامل الزمان لتحقيق التراكم الديمقراطي : وهو المقارنة التي تتم يوميا في البلدان النامية حين تقارن نفسها بالمجتمعات المتقدمة . فالمكتسبات الديمقراطية التي تحققت في هذه الأخيرة وفي زمان مديد عبر صراعات وتضحيات حتى أصبحت واقعا يوميا ، تصبح مطالب مستعجلة في الدول النامية . فهل يمكن إلغاء البعد الزمني النضالي في تحقيق التراكم الديمقراطي ؟ وكيف يمكن جعل الناس يحتملون الانتظار ؟

هذان السؤلان يفسران لماذا تعلقت بعض نخب العالم الثالث بالانقلابية ، أو التعويل على "الثورة" لإنجاز التغيير الشامل وطي التخلف في زمان مختزل . ولم ينتج عن ذلك سوى دكتاتوريات كانت حصيلتها هي ما يعرفه الجميع . لذلك لابد وأن يرسخ في أذهان الناس والفاعلين السياسيين أن الثورة الحقيقية هي الثورة الديمقراطية ، وليس انتظار القائد الفذ الذي يهبط ليخلص البلاد والعباد ويقودهم في دروب التقدم.

والقضية تتعلق بطبيعة الثقافة السياسية ، لأن كل فاعل سياسي ، سواء كان في الحكم أو خارجه فهو يستند في مواقفه السياسية على نوعية الثقافة السياسية التي يحملها في ذهنه . لابد إذن من أن تكون الديمقراطية هي مرجعية الثقافة السياسية وقاسم مشترك بين فاعلين في العمل العام . قد يقال : كيف يمكن جعل الناس يعولون على العمل الديمقراطي داخل أنظمة تحتكر المجال العام ولا تترك أي هامش لأي ممارسة ديمقراطية ؟ إن هذا أمر واقع ، وهو ما يدفع إلى التعويل على وسائل غير ديمقراطية لتغيير أنظمة استبدادية ، فتكون النتيجة هي إحلال نظام استبدادي محل استبداد أخر ، لأن المشكل بين النظام وخصومه أنحصر في امتلاك السلطة فالنظام يحافظ عليها بكل الوسائل وخصومه يعملون على الوصول إليها بأي وسيلة ومع ذلك ، فأنه ينبغي مواجهة النظم الاستبدادية بالنضال الديمقراطي رغم العوائق المذكورة ، وهو نضال صعب وطويل المدى ولكنه الطريق الأصوب لإحداث التغير الحقيقي أي التغيير الديمقراطي .

لم يعد كافيا الرجوع إلى التعريف التقليدي للديمقراطية ، بانها "حكم الشعب بالشعب" أولا لأن هذا التعريف يجعل من العملية الانتخابية جوهر الديمقراطية ، في حين أن الديمقراطية هي أعم من ذلك ، لأنها ينبغي أن تشكل البنية الناظمة للحياة العامة ، وأن تكون أسلوب حياة، وثانيا لأن التعريف المذكور يوقع الديمقراطية في نوع من الشعبوية (populisme) فقد تختار أغلبية الشعب بواسطة انتخابات ولو كانت نزيهة، اختيارات قد تفضي إلى نظام

دكتاتوري ، أو فاشستي ، أو ديني متعصب ، أو كل نظام ضارب عرض الحائط بحقوق الإنسان . ذلك أن صناديق الاقتراع إنما تعبر عن المتوسط العام لثقافة سياسية سائدة ، ومن المحتمل جدا أن تكون هذه الثقافة السائدة مخالفة لثقافة متشبعة بحقوق الإنسان لذلك ميز بعض المحللين بين الديمقراطية التي تعتمد حكم القانون وتضمن حرية التعبير وحق التجمع وتكوين الجمعيات وبين ديمقراطية لا تضمن مثل هذه المبادئ التي أقرتها مواثيق حقوق الإنسان العالمية .

دولة السيادة والرعاية والرفاه

قلنا أن الدولة في البلدان النامية تشكلت وفقا لأيديولوجية حملتها من ميراث النضال من أجل الاستقلال : قدسية الوحدة في مقابل التعددية ومركزية الإدارة والسلطة على حساب التعددية وتدبير الأهالي شؤونهم تدبير ذاتي وفقا لتنظيمات محلية أو تنظيمات المجتمع المدني .

وهناك سبب أخر يفسر أيضا لماذا صارت دولة ما بعد الاستقلال ذات مركزية شمولية في إدارتها وسلطتها ، وهو أن الاستقلال كان يعني للأهالي استرداد ما انتزعته منهم سلطة الاحتلال ، خاصة شيئين : السيادة والعدالة الاجتماعية بتوفير الدخل اللائق ، وحق العمل ، والخدمات الاجتماعية من تعميم التعليم ومجانيته ، والرعاية الصحية ، والتجهيزات الأساسية الخ. فالأهالي وهم يتطلعون إلى الاستقلال كان ذلك يعني إقامة دولة السيادة والرعاية والرفاه ، لكن الأمور أنتهت إلى إقامة دولة ابتعدت عن الأمال المنتظرة منها . فمبدأ "السيادة" استحال في كثير من الأحيان إلى سيادة الجهاز الحاكم وليس سيادة الأمة بما يعنيه ذلك من احتكام إلى انتخابات نزيهة ، وتداول السلطة ، والفصل بين السلطات ، ونظام سياسي أساسه الحريات العامة ، وهكذا تكونت دولة احتلت كل المجال العم ، وابتلعت مجتمعها المدني أما مصير دولة السيادة والرفاه الموعودة فإن هذه الدولة التي رفعت شعار قيادة التنمية فأنها لم تتحقق هذه التنمية في واقع حياة الناس ، بل ظلت مجرد شعار أيديولوجي . وباسم ايديولوجيتها التنموية ، "أممت" الاقتصاد ، أي جعلته في يد جهاز الدولة الحاكم وهكذا تحكمت الدولة في الاقتصاد الذي أصبح قائما على الزبونية والمحسوبية وتقاسم الغنائم والامتيازات بين بيروقراطي الدولة وزبائنهم من أصحاب المقاولات والأعمال .

ثم يأتي الوضع الحالي للدولة في عصر يتجه نحو العولمة فقد أخترقت تكنولوجية الاتصال وسرعة انتقال المال الرساميل حدودها وفضائها ، وأصبحت الأموال والرساميل سريعة الانتقال المفاجئ ، بل لم تعد تتحكم الدولة في قيمة عملتها الوطنية وهكذا صارت العولمة تشكل خطر ماثلا لاستقرار الدولة نفسها وتماسك مجتمعها اضف إلى ذلك ضغوط واكراهات

المؤسسات المالية الدولية لكي تحد الدولة من التقنيات (deregulation) وتضطر تحت ضغط المديونية لإصلاحات هيكلية تكون تكلفتها الاجتماعية باهظة.

هناك بلدان وصلت فيها الدولة والمجتمع وعن طريق تجربة طويلة وصعبة إلى نوع من التوازن في العلاقة بينهما . وقد تحدث تغيرات محلية أو دولية تقتضي إعادة التوازن واستئناف العلاقة الدينامية بينهما . لكن المشكل يختلف حين يتعلق الأمر بالدول النامية . ذلك لافتقاد البعد الزماني التراكمي . فالدولة هنا قد حملت ارثا من تطلعات حققه الحركة الوطنية ، ثم آلت إلى دولة سلطوية في مركزيتها وجهازها الإداري . والمجتمع قد تكسرت بنياته التقليدية التضامنية ، ولم تحل محلها بنيات أخرى بحيث يمكن الحديث عن وجود مجتمع مدني عصري . وهكذا حدثت علاقة صدام بين المجتمع والدولة . فهذه الأخيرة تحت ضغط المؤسسات النالية الدولية ، وظروف الاتجاه نحو العولمة ، أصبحت تفقد الكثير من إمكانيات توفيفر الخدمات العامة لمواطنيها ، وأصبح تماسكها كدولة وضرورة الحفاظ على النظام العام هو مشكلها الأكبر . فكيف إذن يمكن لمثل هذه الولة أن تبرز شرعيتها وهي عاجزة عن تلبية الطلب الاجتماعي للأكثرية من مواطنيها ، والذين لم يعودو يرون فيها سوى جهاز لحفظ الأمن ، أي أمنها بالدرجة الأولى؟

حين يصبح دور الدولة الأساسي هو حفظ الأمن العام في مجتمع تتنازل فيه عن تلبية الخدمات الاجتماعية الاساسية للمواطنين ، فإن هذه الدولة تدخل في صدام مع مجتماعها ، ويعود المواطنون إلى أشكال من التضامن التقليدي أو إلى أنواع من العصبيات الدينية أو الطائفية أو الأثينية ، فتصعد إلى السطح تعددية بدائية قوامها كيانات عرقية أو طائفية تتصارع مع الدولة وتتناحر فيما بينها.

إن التعددية التي هي أمر واقع في مجتمعات كثيرة إما أن تتعايش في إطار نظام ديمقراطي، أو تتفتت إلى كيانات رافضة للدولة ومتصارعة فيما بينها .

ان الديمقراطية إدارة للتعددية الطبيعية في المجتمع . والبلدان النامية بها تعددية عميقة الجذور ، قابلة للإنفجار ، وقد طمسها الوجود الاستعماري بسلطته القمعية ، وجمع بالقوة تحت سلطة صارمة أعراقا وإثنيات وقبائل وطوائف دينية . وورثت دولة الاستقلال هذه المركزية السلطوية والتي حشدت كل هذا التعدد ، والذي أخذ يظهر على السطح مع غياب العدو الاستعماري المشترك . كيف إذن يمكن ضمان تعددية تعبر عن الهويات الخاصة ، ولا تقمع فيها الأقليات - سياسية كانت أم ثقافية أو دينية - بطغيان الأغلبية العددية ، لكن داخل اطار دولة جامعة قادرة على البقاء ، ضامنة للمشاركة الحقيقية لكل مكوناتها ؟ ذلك هو الرهان . راجع إلى طبيعة الثقافة السياسية التي تداولها النخبة ، خاصة ما يتعلق بالموقف من

مفهوم الدولة لا سيما وأن كيان الدولة في البلدان أصبح مهددا من الداخل والخارج ، فهو مهدد من الداخل بصعود هويات الأقليات ومطالبتها بحق تقرير المصير . وهو مهدد من الخارج بسبب الاتجاه نحو العولمة وما تؤدي إليه من عجز الدولة عن إعمال سيادتها وعدم قدرتها على التحكم في اقتصادها وعجزها عن توفير الخدمات الضرورية لمواطنيها.

وقد نشأ عن مناخ العولمة موقفان سلبيان كلاهما يؤدي إلى تفكيك الدولة والمجتمع : الأول الدعوة إلى الخصوصيات المطلقة ، بحيث تصبح كل طائفة أو إثنية كيانا مستقلا ، أي إنشاء كيان سياسي (دولة) على رأس كل هوية محلية خاصة ، وكل ذلك باسم التعددية التي لن تكون في هذه الحالة سوى تفتيت للدول وتشتيت للمجتمعات . والموقف الثاني نجده عند المتحمسين بدون تحفظ للعولمة ، بدعوى أن هذه الأخيرة ستفتح الباب لفرض الاستثمار ، والإفادة من مكتسابات التكنولوجيا المتقدمة ، والاندماج في العالم المعولم ، عالم القرية الواحدة كما يقولون . إلا أن العالم المتجه نحو العولمة هو أيضا يتجه نحو انشطار لم يسبق له مثيل بين الغنى والفقر ، بين الذين يملكون ويستهلكون ويداولون المعرفة المتقدمة والتكنولوجيا المتطورة ، وبين الذين يتخبطون في مشاكل العيش ، والأمية ، أو يتعلمون تعليما غير نافع في عالم اليوم ، وفي العالم النامي .

ينقسم نفس المجتمع إلى أكثرية توجد على هامش العولمة ، وأقلية من رجال الأعمال وقطاع الخدمات والمتعلمين تعليما متطورا من أبناء العائلات المحظوظة والتي تستطيع وحدها الدخول في شبكات العالم المعولم . فهي مندمجة فيه بمقدار ما هي منفصلة عن مجتمعها .

العدالة وعالم العولمة

من هنا يطرح مشكل العدالة الاجتماعية كما لم يطرح في أي وقت سابق . فهناك اليوم إعادة نظر فيها من الأساس ، من قبل دعاة اقتصاد السوق.

لقد كانت هناك آليات تلجأ إليها الدولة لضمان العدالة الاجتماعية مثل اعتماد سياسة جبائية كآلية لإعادة توزيع الثروة ، وكمورد لتمويل الخدمات الاجتماعية العمومية. وقد كان للدولة الدور الأساسي - الفعلي أو المفترض - في تخطيط وتنفيذ سياسة اقتصادية تقلص من الفروق الاجتماعية ، كمراقبة الأسعار ودعم الأجور للرفع من القوة الشرائية للفئات الأقل حظا في المجتمع. إلا أن الليبراليين الجدد من دعاة اقتصاد السوق يقدمون مبدأ الفعالية الاقتصادية على مبدأ العدالة الاجتماعية ، فالأفراد ليسوا سواسية في الذكاء ، والجرأة في المبادرة ، والقدرة على الابتكار ، وركوب المخاطرة ، والدراية بالتدبير . ويقدمون أيضا حجة اقتصادية ، وهي أن العدالة الاجتماعية تحول دون إحداث تراكم في رأس المال وإمكانية الاستثمار وتطوير تكنولوجيا الإنتاج ، لا سيما وأن الادخار هو مشكل الدول النامية . وقد

بين اقتصاديون ، أمثال كينز ، كيف أن الادخار والتراكم الذي حصل في الغرب في القرن الماضي ، والذي مكن من بناء الرأسمالية ، ما كان ليتم لو أن الثروة وزعت وفقا لمبدأ العدالة . بمعنى أن التراكم الرأسمالي قد تم على حساب العدالة الاجتماعية . لكن السؤال يظل هو التالي : إذا لابد من تضحيات حتي يتاثر التراكم خلال جيل او تكثر ، وحتي تقطف ثماره الاجيال اللاحقة ، فمن يحتمل هذه التضحيات ؟ او معيار تتحمل فئات اجتماعية بعينها اوضاعا صعبة وتضحيات مريرة دون غيرها من الفئات الاكثر حظا في في المجتمع ؟ ان مبدأ " دعة يعمل "، او دع السوق ويدها

الخفية ترتب الامور وتصل بآلياتها الذاتية الي تعميم النماء والازهار انما هو نوع من الغيبية الاقتصادية الغير مضمونة النتائج .

ان النظر الي التراكم منفصلا عن القياس العدالة الاجتماعية يغفل ما هو حصل في الواقع ، وهو التراكم الموجود واقعيا يقوم علي شبكات من العلاقات الاجتماعية بين الفئات المحظوظة فيما بينها ، ثم بينها واصحاب القرار الاداري والسياسي . وهنا يبرز دول العائلة .عالعائلة في الفئات المحظوظة تهيء نوعا في التربية واعدادا خاصا لافرادها ، وتسند علي شبكة من العلاقات تيسر لافرادها الدخول في الحياة العامة علي نحو افضل ، لتتخذ مواقع متميزة ونافذة في دواليب الدولة والاقتصاد . وهكذا يهيئ مثل هذا التراكم افراد العائلات المحظوظة لاحتلال المواقع المتميزو وتداولاها من خلال شبكات . قد يقال ان التعليم اصبح وسيلة تمكن افراد من الطبقات الدنيا في المجتمع من الحراك الاجتماعي ، لكنه حراك يبقي محدودا لاسيما ان المعرفة التي تهيئ لاحتلال المواقع المتميزة المطلبة في الدولة والاقتصاد والمجتمع تبقي بعيدة عن متناول اغلبية لفراد الفئات الشعبية . ولا سيما ايضا وان التعليم النوعي يصبح اكثر فاكثر خاصا مكلفا لا يقدر علي أعباءه المالية سوي العائلات الميسورة ، او الطبقات التي الوسطي التي تتقلص مع اتساع قاعدة الفقر .

ليس وحدة تفاوت نوعية التربية داخل العائلة ، وشبكة علاقتها سببا في تفاوت الانطلاق بين الافراد وحسب ، بل ان هناك تفاوتات اخري مانعة من وجود تكافؤ فرص في الانطلاق ، منها الفروق في الطبقة والعرق والموطن ، فتتفاوت الاستعدادات والفرص ليس فقط داخل المجتمع الواحد ، بل وعلي مستوي شعوب العلم . لذلك لا ينبغي ان تترك مسالة العدالة الاجتماعية لتحمسها اليات السوق ومنطقة الذي يعتبر الفرد وحده مسئولا عن وضعيته . ذلك ان الاقتصاد هو بالدرجة اقتصاد سياسي ، والعدالية الاجتماعية تقضي ان لا ينفصل الاقتصاد عن هدفه الاجتماعي . اما علي اقتصاد اهداف انسانية واجتماعية ، فهو نوع من

القدرية الاقتصادية . التي سوي الي تهميش الغالبية مـن النـاس ، سـواء داخـل الواحـد او علـي المستوي العالم .

اذا كانت الليبرالية الجديدة تربط ربطـا تلازميـا بيـن اقتصـاد السـوق والديمقراطيـة ، فـان هـذا الارتباط هو ابعد من ان يكون حقيقة واقعية ، اقتصاد السوق علـي النقيض تمامـا مـن منطـق العدالـة الاجتماعيـة . اضـف الـي ان المتحمسـين عندنـا لاقتصـاد السـوق مـن رجـال اعمــال واقتصاد السوق من رجــال اعمـال واقتصـاديون وسياسـيين لا يبـدون نفـس الحمـاس للمسـالة الديمقراطية . هم يدعون الي فك الارتباط بين الدولة الاقتصاد ، ان تقوم الدولة باعادة الهيكلـة والتصحيح الاقتصادي ، لكن الكلفة الاجتماعية باهظـة ممـا يـؤدي الـي اضربـات اجتماعيـة . وهنا فهم لا يمانعون من ان تتدخل الدولة بقوة لحفظ " النظــام العـام " وهنـا التنـاقض ، فـهم يطالبون بدولة ضعيفة وقوية معا : ضعيفة في تدخلها الاقتصادية وقوية في دورها الأمني .

ثـم ان ليبراليـا انتقـائيون فـي مسـالة الحريـات ، فـهم مثـلا يطــالبون بحريتــهم فــي المبــادرة الاقتصادية ، ويضربون صفحا عن الحريات التي تعني كل المواطنين ، أي الحريات المدنيـة والسياسية . هذا مـع الليبراليـة فـي الغـرب – قدوة ليبراليينـا – ارتبطـت نشـاتها بالدفـاع عـن الحريات في تكاملـها ، وقد كـان لـها دور أساسـي فـي تفويـض انظمـة الحكم المطلـق . امـا ليبراليونـا فـهم لا يربطـون مطابتـهم الاقتصاديـة بضـرورة وجـود نظـام ديمقراطـي متكــامل الحقوق والحريات . اضف الي ذلك لا يبحثون لهم عن سند فــي صميـم مجتمعـهم ، او وجـود قـاعدة اجتماعيـة حاملـة لمشروعهم الليبرالي ، بـل هـم يعلـون علـي قـوة المؤسسـات الماليـة الدولية للضغط علي الدولة في بلدانهم ، واضطرارها الــي تحديـد التقنيـات ، وتفويت القطـاع العام في عمليات خصوصة (خصخصة) كثيرا لصـالحهم وليس لصالح الدولة والمجتمع .

ان مبدا العدالة الاجتماعيـة ليس بـالضرورة ان يكـون ضـدد اقتصـاد السـوق ، بـل للحـد مـن سلبياته الاجتماعية . من هنا ربط السـوق بالديمقراطيقـة ينبغـي ان يكـون واقعـا معيشـا ، والا اختزلت المسالة الديمقراطية الي حرية للمقاولة الاقتصادية وحسب . ثـم ان هـذا التـلازم بيـن الديمقراطية واقتصاد السوق قد انجز عبر صراعات طويلة في بلـدان الغـرب ، ذلـك ان ابنـاء الرسمالية واكبة نضال من اجل دولة القانون ، والحصـول علي مكتسبات اجتماعيـة للعـامليين ، مـن وفـع لمسـتوي الاجـور ، وتحديـد سـاعات العمـل ، والعطـل ، والضمـان الاجتمــاعي ، والحـق فـي التنظيـم النقـابي ... كـانت هنـاك حركـة مـن اجـل الحقـوق المدنيـة والاجتماعيـة والسياسية ..... وكانت هناك وسائط بين المجتمع والدولة ، وهكذا تكون استقلال ترابطي

(interdependance) بين الدولة والمجتمع المدني .

المجتمع المدني في الدول النامية

والواقع ان تواتر الحديث في العقدين الاخيرين عن المجتمع المدني اعطاه معنى يختلف عن معناه في المجتمعات الغربية خاصة كما الفكر الليبرالي الكلاسيكي فهذا الاخير تمييزا بين الدولة والمجتمع المدني يكادة يفصل بينها . فليبرالية القرن التاسع تفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي فالفرد هو الاساس والملكية هي خاصية وحقيته وحقه الاساسي الطبيعي . والمجتمع يتاسس ابتداء من الفرد ، وهو مجموع افراد بملكيتاهم الفردية التي علي الدوبة ان تحافظ عليها . واشكالية الليبرالية هي الانتقال من الفرد كحرية وملكية الي بناء الدولة . واستقلال الافراد المالكين اللذين يتكون منهم المجتمع منهم المجتمع يجعل مستقلا عن الدولة فيتميز المجتمع المدني عن المجتمع السياسي . ولم يكن هذا الفصل قائما في نشوء مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي منذ ان وضع مصطلحه الفيلسوف ارسطو . فالمجتمع المدني عنده (socieas civilas) هو الجماعة السياسية ، فهو لا يتصور مجتمعا غير منظم سياسيا . وهذا ايضا . هو تصور اصحاب نظرية العقد الاجتماعي في القرنين ١٧ و ١٨ فالمجتمع المدني نشأ عند جون لوك بعد انفصال الانسان عن الحالة الطبيعة النفترضة . وايضا فمجتمع التعاقد عند روسو يبني علي توافق . بين افراده حين يتميز مجتمعهم عن الحالة الطبيعة . ويقر هيجل في كتابه مبادئ فلسفة الحق باستقلالية ما للمجتمع المدني ،والذي يخلعه في مستوي العائلة والدولة . الا أن الدولة عند هيجل (مادام يتصورها هي كمال المجتمع الإنساني السياسي)، فان حرية الفرد لا تجد اكتمالها الا في نظام الدولة . آلا هذه الأخيرة عند ماركس نشأت تاريخيا بعدد تفرد الملكية الخاصة ، وتفتت المجتمع التقليدي وهيئاته إلى أفراد ، فنشأت الدولة لتكون دولة الطبقة المهيمنة علي وسائل الإنتاج .

وقد انتشر مصطلح المدني في السنين الأخيرة مع توسيع المطلب الديمقراطي ، فتكونت حركات باسم المجتمع المدني في بلدان المعسكر الاشتراكي السابق وفي كثير من بلدان العالم الثالث ، كحركات تواجه الدولة القائمة ، غير الديمقراطية ، بتنظيمات المجتمع المدني ، وهنا أيضا بدا تدال خطاب الشراكة .

اذا كانت حركات المجتمع المدني في الدولة المتطلعة الي الديمقراطية تضع المجتمع وتنظيماته الأهلية في مواجهة الدولة ، فتن مفهوم الشراكة يسعي إلى إعادة تنظيم العلاقة بين

الدولة والمجتمع وذلك علي مستويين : توسيع القاعدة الاجتماعية للديمقراطية ، وبناء التنمية علي اساس من الامركزية ومن مشاركة حقيقية للاهالي . فالشراكة علاقة بين الحكومة وطرف من اطراف مجتمعها المدني (مجلس بلدي ، شركة ، منظمة اهلية ....) تقوم علي

استقلالية وتشارك معا بين المجتمع والدولة . فلا شراكة حيث الدولة تبتلع مجتمعها المدني . فالدولة التقليدية لم تكن متغلغلة في مجتمعها كما هو حال الدولة الحديثة التي تؤطر حياة الناس المجتمعية بواسطة شبكة ادارية حاضرة في كل مكان ، وجهاز امني ، ووسائل اتصال ومواصلات : ففي المجتمع التاقيدي كان الناس ياخذون علي عاتقهم جل خدماتهم مصالحه . اما الدولة العصرية وبعد ان ، فككت تنظيمات وهيئات المجتمع التقليدي ، فقد كان عليها ان تاخذ علي عاتقها تأطير المجتمع وتوفير خدماته العمومية . وقد بدات دولة الاستقلال طموحو في قدرتها علي كفالة خدمات مجتمعها ولذلك نجد كل دولة في العالم النامي نادت بالتنمية الشاملة وكانها مستطيعة تحقيقها لكن الفشل كان غالب مزدوجا : فشلا في تحقيق التنمية الموعودة ، وفشلا في البناء الديمقراطي لان هدف الديمقراطية قد اهمل او اجل بدعوة انه لا هدف يعلو فوق هدف التنمية . والحال انه لا تنمية متكاملة ومستدامة من غير ديمقراطية ذلك ان التنمية الحقيقية هي بالناس ومن اجلهم بمعني ان التنمية ينبغي لن تعتمد اللامركزية والشراكة . الا ان اللا مركزية لا ينبغي ان تؤول الي تضارب المصالح والجهات والاقليم او تشبت المجتمع وتفكيك الدولة . واللامركزية لا تستقيم من غير وسائل مالية . ذلك ان الحكومة اصبحت ترفع شعار اللمركزية لانها لم تعد تسطيع الطلب الاجتماعي المتزايد لغالبية مواطنيها ، فتسعي الي ا تلقي باعبائه علي هيئة محلية او قطاع خاص .

الشراكة اذن هي لا مركزية في تدبير علي اساس من توسيع قاعدتها الاجتماعية . وهي تستند علي ديمقراطية محلية في اختيار المشاريع ، وتدبيرها ، وشفافية تمويليها . فالديمقراطية تتيح تجديد النخلب المحلية سواء علي المسئولية الادارية او التمثيلية ، وهي وسيلة لكسر احتكار الاعيان المحلين مواقع النفوذ عبر شبكة الزبونية والمحسوبية مع مراكز القرار الادارية و السياسية .

ان تجربة الشراكة اللامركزية هي تجربة للحكم (la bonne gouvernance) . فالتهميش المتزايد للارياف والبوادي والتوسع العشوائي للمدن جعل الدولة عاجزة عن توفير المرافق العمومية وضبط الامن خاصة في الاحياء العشوائية المحيطة بالمدن بل وداخل المدن نفسها . من هنا نجد حركة تلقائية للاهالي لتنظيم انفسهم لسد بعض الخدمات والامن في احيائهم .

الا ان يظل محدودا فلابد من دور الدولة في القيامبمهام لا يطيعها ، مع الشراكة التنظيمات الاهلية علي اساس من التدبير السليم للحكم المحلي .

ان ثقافة الشراكة تقتضي نضجا مزدوجا : رسوخ دولة القانون والمؤسسات بحيث لا تعني اللامركزيتها تهديدا لكيان ودور الدولة . ونضج المجتمع المدني علي اساس من تشبع افراده

وتنظيماته بروح المواطنة كرباط قانوني ومعنوي للامه والدولة . وذلك لا يتم الا اذا كان هناك توافق عام أسس النظام السياسي بفقيه الرجعية ومؤسساته المتعاقد عليها . فالشركة تعميق اجتماعي للمواطنة واشراك مستدام للأهالي في اختياراتهم التنموية .

اية شراكة ؟

الملاحظ ان المؤتمرات الكبري التي عقدت تحت مظلة الامم المتحدة دعت كلها إلى إعمال الشراكة بين الحكومات والمنظمات غير الحكومية وتنظيمات المجتمع المدني والقطاع الخاص (قمة الارض في ريودي جانيرو ١٩٩٢) المؤتمر العالمي لحقوق الانسان ، فينا ١٩٩٣ مؤتمر السكان القاهرة ١٩٩٤ ، ومؤتمر القمة الاجتماعية ، كوبنهاجن ١٩٩٤ ، والمؤتمر العالي للمرأة بيجين ١٩٩٥). فمها سبب هذا الاهتمام بالشراكة وسيوع الخطاب عنها ؟ قد يعود ذلك لنهاية الصراع الايدولوجي بين المعسكرين الغربي والشرقي وانحلال هذا الاخير ، وانعكاس ذلك علي السياسيات المحلية ، وقد انعكس ذلك ايضا السياسي فندر مثلا استعمال مصطلح " الصراع الطبقي "، فهل بالفعل اختفي التفاوت الطبقي ، واصبحت الشراكة الية قادرة علي حل المشكلات الاجتماعية ؟ الواقع ان التفاوت بين الاغنياء والفقراء لم يكن قط من حيث التفاهم والحدة مثل ما هو بين العالم وداخل المجتمع الواحد . وايضا فان لشيوع خطاب الشراكة علاقة بالدور الاكبر الذي اصبح للموسسات المالية الدولية (البنك الدولي وصندوق النقد الدولي)، سواء في الاعتماد المتزايد لدول العالم الثالث علي مساعدتها ، او في تدخلها لتوجيه السياسيات المالية والاقتصادية لهذه الدول . لقد انشت مؤسسات BRETTon W في الاربيعنات بنك الإنشاء والتعمير او البنك الدولي ، وصندوق الدولي ، ثم الاتفاقية ا\للتعرفة الجمركية والتجارة " الجات " لاصلاح الاختلالات و الأزمات التي عرفها العالم في العشرينات و الثلاثينات ، و الآثار المدمرة للحرب العالمية الثانية ، من نظام مرجعي الاستقرار النقدي و التعاون الاقتصادي بين الدول ، و حرية التجارة العالمية.و قد وضع اقتصاديون و خبراء و علي رأسهم الاقتصادي الإنجليزي الكبير ماينارد كينز و المريكي هاري وايت مسسات النظام الاقتصلدي العالمي ، و كانت نقطة الانطلاق موتمر الامم المتحدة للشوون النقدية و المالية الذي اعقد سنة ١٩٤٤ في بريتون وودز بولاية هامبشاير بالولايات المتحدة. و كانت الاهداف انذاك ضمان تشغيل (عمالة) كامل، لا سيما و ان البطالة الكاسحة في العشرينات كانت ما تزال مائلة في الإذهان ، و ايضا من اجل وضع مرجعيات و ضوابط لتثبيت صرف العملات .

لقد أنشئ صندوق النقد الدولي لفحظ الاستقرار النقدي في العالم بالية حفظ ثبات سعر الصرف ، اما البنك الدولي للانشاء و النعمير فقد اسس لاعادة بناء اقتصاديات اوربا و اليابان بعد الحرب العالمية ، و ايضا لحفز تنمية الدول الاقل نموا في العالم .

و تقرر انشاء منظمة التجارة العالمية ن اجل استقرار اسعار السلع وحرية التجارة بين دول العالم ، وكان ذلك في مؤتمر بفهانا انعقد سنة ١٩٤٦ . الا ان الكونجرس الامريكي اعترض علي اقرار المعاهدة ، فعوضت بنطام اخ ، وهو الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة (الجات) ، سنة ١٩٤٨ ، والتي انشاتها خاصة الدول الصناعية . وقد عقدت مؤتمر الامم المتحدة للتجارة والتنمية ، وادي الي انشاء احدي منظمات اللمم المتحددة (الونكتاد) لتعبر الي حد كبير عن مصالح الدول النامية .

اذا كان هناك الان من يعلون فشل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ، فإن هذين الاخيرين كان لهما دور ايجابي علي اقتصاديات العالم خلال الربع قرن الذي تلا نهاية الحرب العالمية الثانية . فخلال الفترة من ١٩٢٥ - ١٩٧٥ نما الناتج القومي في بلدان غرب اوربا من ٤.٤ الي ٤,٨ ، ٣,٢ في الولايات المتحددة ، ومن ، ومن ٩,٥ الي ١٠,٥ في اليابان وايضا فان الدول النامية في نفس الفترة كان من ٥ الي ٦ وكان من الطبيعي ان تسيطر الولايات المتحددة علي المؤسستين المذكورتين لان ناتج الولايات المتحدة كان كان نصف ناتج العالم ، (لكنه هبط الان الي ٢٠ %) . إلا أن دور البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ، اخحذ يتراجع في الربع الاخير من هذا القرن : فحين قررت لمريكا التخلي عن الذهب مرجعا ثاتا واعتمادا الدولار ذلك اثر ذلك علي الاستقرار النقدي وسعر العملات الوطنية نظرا لتاثيرها بتغير الدولار المعموم . وهكذا لم يعد لصندوق النقد الدولي دورا الاصلي في استقرار صرف العملات ودخل لاعبون جدد في تدبير اقتصاد العالم ، فاصبح دور مجموعة السبعة (G7) اكثر اهمية في توجيه النظام الاقتصادي العالمي من مؤسسات بريتون وودذ .

و البنك الدولي الذي تاسس اصلا لاعادة تعمير البلدان التي تضررت من الحرب العالمية الثانية (اوربا الغربية المانيا واليابان ، ولو ان اعادة بناء اقتصاديات اوربا يرجع الفضل فيه الي مشروع مارشال اكثر اكثر مما يعود الي بنك الدولي)، اصبح دوره يتزايد منذ السبعينات في دول العلم النامي ، خاصة بعد انشاء مؤسسة تابعة له (وهي المنظمة الدولية للتنمية (ida) لتمويل مشاريع في الدول ذات الدخل الضعيف . لقد تراجع النمو الذي شهدته دول العالم النامي في الستينيات والسبعينيات ، واصبح اغلبها غارقا في مديونية اطضرطها الي اهادة الاهيكلة بتكلفة اجتماعية باهظة خاصة بالنسبة بالفئات الهشمة .

فخدمة الدين تاكل جزاء كبير في ميزانيتها ، تتقلص امكانيات الدولة لتمويل الخدمات الاجتماعية والتجهيزات الاساسية .و تضائلت قدرتها علي التشغيل بضغط من المؤسسات المالية الدولية ، بدعوي ان حل معضلة لتشغيل عن طريق الاستسمار وامكانيتها الوطنية ضعيفة لضعف حجم الادخار والراس مال الوطني مما ، يضطر الدولة الي اللجوء الي الاستثمارات الخارجية المباشرة التي يشتد الطلب عليها من قبل دول تتنافس علي استجلابها لتقديم الامتيازات والاعفاءات ان اطضراب دول العالم النامي الي التصحيح الاقتصادي يؤدي – وقد ادي بالفعل الي دخول الدول في علاقة صراع مع قسم كبير من مجتمعها ، مما يتعارض مع شرط الاستقرار الضروري للنمو الاقتصادي . كما ان الدول المدنية في العالم النامي عمدت الي الخوصصة لكن ومع اتساع انعدام الشفافية في غالب الاحيان ، ووجود تواطو بين بيروقراطيين في جهاز الدول والمترشحين لشراء مؤسسات القاع العام ، وجعل تفويت هذه الاخيرة يكون غالبا لغير صالح الدولة والمجتمع . اضف الي ذلك ان ايرادات الخوصصة كثيرا ما استعملت لسد عجز الميزانية .

لقد اصبح البنك الدولي يقرض بفائدة لا تقل عن ما هو موجود في اسواق راس المال . وقد يلزم الدول المقترضة العاجزة عن تسديد الميونية ببرامج تصحيح اقتصادي ، والحال ان الدول الغنية تمول عجزها وليس بتصحيح اقتصادي اما صندوق النقد الدولي فقد ابتعد عن الغاية من إنشائه ، كما حددها خاصة كينز ، وهي أن يكون بمثابة بنك مركزي عالمي ، له رصيده الضخم من العملات الصعبة ليسهل القروض وبفوائد منخفضة لتمويل المشاريع الاجتماعية التي لا تقبل على تمويلها عادة أسواق رأس المال الخاصة .

وقد تقرر أيضا في مؤتمر بريتون وودز تأسيس منظمة دولية لحفظ السلم في العالم ودعم تنمية بلدانه فأنشئت الأمم المتحدة ، لكنها أنشغلت بالشق الأول أكثر من اهتمامها بالثاني ، وحين نشبت في العالم في العقدين الأخيرين حروب أهلية ، دينية أو عرقية ، فأن إعادة السلم في هذه المناطق استنزف جهود الأمم المتحدة ، بل إن المبادرة في اختيار مناطق التدخل العسكري بدعوى إعادة الاستقرار والسلم أصبحت للأمم المتحدة ، تستعمل غطاء الأمم المتحدة أو تستغني عنه . وفي كل الأحوال ، فإن الاستقرار والسلم فيه العالم ليس مشكلة أمنية وحسب ، بل هي أيضا تتعلق بضرورة سياسية تنموية مندمجة على مستوى أقطار ومناطق العالم ، لا سيما وأن الهوة بين التقدم والتخلف لم يسبق لها أن كانت بهذا الاتساع ، خصوصا في عالم متشابك الاتصال.

حين أنشئت مؤسسات بريتون وودز في أربعينات هذا القرن لتدبير اقتصاد العالم واستقراره لم يكن العالم قد شهد الثورة التكنولوجية والمالية الهائلة التي جعلته يتجه سريعا نحو العولمة

مع أواخر هذا القرن . والمفارقة هي اقتران عولمة العالم مع اختلال كبير في تماسكه الاقتصادي واتساع الهوة التكنولوجية والاقتصادية بين دولة . إن العالم الذي اصبح قرية في تواصله يفتقر مع ذلك إلى تضامنه الإنساني . فالاتفاق على التسلح أكبر بكثير من الاتفاق على تربية وصحة الأطفال في العالم ، هذا مع شيوع إيديولوجيا اقتصادوية تكنوقراطية ، وكأنها الحل الأمثل لمعضلات العالم ، إن هذا الإيديولوجية ، بشعارها بأن الاقتصاد لا يدار بالسياسة ، ترفض كل إرادة سياسية تنظر إلى الاقتصاد من زاوية مصلحة المجتمع ، وأن للدولة دورا في الاختيارات الاستراتيجية الاقتصادية والتي تجعل من الاقتصاد أقتصادا اجتماعيا بالأساس ، كما أن هذه الإيديولوجية تنظر إلى العدالة في النظام الدولي وداخل كل دولة على أنها من مخلفات عصر المثاليات .

إن المؤسسات المالية الولية التي تدفع الدول المدنية إلى تصحيح هيكلي هي نفسها التي توصي الدولة بفسح المجال لوجود ونشاط المنظمات غير الحكومية . وهنا المفارقة : فالتصحيح الهيكلي وإجراءاته (مثل رفع الدعم عن مواد الاستهلاك الأساسية) قد يؤدي إلى رد فعل مجتمعي عنيف ، مما يدفع الدولة إلى تشديد قبضتها الأمنية لحفظ نظامها العام . ومع ذلك فقد تزايد عدد المنظمات غير الحكومية وبلغت نسبة الزيادة ١٤٠٠% فما تفسير ذلك ؟ تفسيره أن هناك حاجة من قبل كل من المؤسسات المالية الدولية والدولة المضطرة إلى إعادة الهيكلة إلى وجود هذه المنظمات لتهتم بالفئات الفقيرة التي تتسع قاعدتها مع سياسات التصحيح الاقتصادي وتخلي الدولة عن قسم كبير من دورها الاجتماعي . هناك حاجة إذن إلى منظمات ألصق بالفئات الفقيرة وبالنيات الاجتماعية المحلية وذلك بأمل أنسنة إجراءات التصحيح الهيكلي . وطبعا هناك حرص من الحكومات على أن لا تتحول هذه المنظمات غير الحكومية إلى معارضة سياسية . إلا أن هناك تحولا في طبيعة ودور المنظمات غير الحكومية في العالم النامي ، وذلك بانتقالها من مهمة الرعاية والأعمال الخيرية ، إلى دور التعبئة التنموية للمواطنين ، والانتقال من دور الإحسان والرعاية إلى المطالبة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والمدنية . فمثلا الجمعيات النسائية : فقد بدأت كجمعيات لمحاربة الأمية بين النساء وتدريبهم على بعض المهارات (وكلها أمور مفيدة) ثم تكونت جمعيات للتنمية في القطاع النسائي والدفاع عن حقوق النساء ضد كل أنواع التمييز القانونية والاقتصادية والسياسية . إن انتقال عمل المنظمات غير الحكومية من الرعاية إلى المستوى التنموي الحقوقي جعل الحكومات كثيرا ما تنظر إليها على أنها جمعيات في المعارضة السياسية . وهنا الفرق الجوهري بين جمعيات غير حكومية في مجتمعات ضمنت فيها الحاجيات الأساسية لأغلب المواطنين ، وكذلك حقوقهم المدنية والسياسية وبين جمعيات غير حكومية في أقطار وضعية المواطنين فيها لا تضمن فيها حقوقهم الإنسانية الأساسية . وفي

مثل هذه الوضعية فإن تكوين جمعيات لحقوق الإنسان ، مثل جمعيات العاطلين ، أو منظمات نسائية حقوقية ، أو جمعيات للدفاع عن حقوق الأطفال ، أو الجمعيات التي تتكون في الأحياء العشوائية لتطالب بالسكن اللائق والتجهيزات الأساسية والأمن ، كلها جمعيات كثيرة ما تنظر إليها الحكومات على أنها حركات معارضة سياسية . وحين تسمح الحكومات بوجود ونشاط مثل هذه المنظمات فهي تريد منها أن تكون جمعيات رعاية وإسعاف تخفف عنها بعض الأعباء وتقدم بعض المسكنات للأهالي . إلا أن اتساع حاجيات هؤلاء وتطلعهم إلى المشاركة الديمقراطية ، يجعل للمنظمات غير الحكومية دورا في دمقرطة المجتمع . فهل يصح آنذاك نعتها بالتسيس ؟ نعم إذا كانت هذه المنظمات مجرد غطاء لحركات سياسية . لكن الأمر يختلف تماما حين تدافع عن شرعية وجودها وحريتها في الحركة والعمل ، أي حين تتخذ من مواثيق حقوق الإنسان مرجعيتها . هي إذن منظمات تدافع عن وجود حياة ديمقراطية حتى يكون وجودها هي نفسها ممكنا . فمنظمات حقوق الإنسان مثلا ليست أحزابا سياسية ولا ينبغي لها أن تكون . لكنها تدافع من أجل أن تكون الحياة السياسية الديمقراطية ممكنة . فهي تدافع عن حرية الرأي والحق في التجمع وتكوين جمعيات (السياسية والنقابية والثقافية وغيرها) ، فهي إذن تدافع عن الشروط التي تجعل الحياة السياسية الديمقراطية ممكنة ، ولا يعنيها بعد ذلك أن تنظر في محتوى برامج الأحزاب والجمعيات إلا إذا كانت هذه البرامج تتناقض مع مبادئ حقوق الإنسان .

وكما أن المنظمات غير الحكومية عامل أساسي في دمقرطة المجتمع ، فهي أيضا تعبير عن حداثيته . فهي تختلف عن التنظيمات التقليدية للمجتمع مثل التنظيمات السلالية (القبلية والعشائرية) أو الطائفية . هي إذن من حيث المبدأ تنظيمات مفتوحة لأفراد أنشئوها أو أنخرطوا فيها باختيار وتعاقد بينهم من اجل أهداف اتفقوا عليها . ولذلك فإن المنظمات غير الحكومية تدمج المواطنين في تنظيمات حداثية تتجاوز التنظيمات التقليدية لماتتيحه من حراك اجتماعي واندماج بين الأفراد والفئات والأقاليم ، فينتظم الأفراد باختيارهم في حزب أو نقابة أو جمعية من جمعيات المجتمع المدني بغض النظر عن أصولهم الدينية أو السلالية . وبذلك تساهم تنظيمات المجتمع المدني هذه في تنمية الحركية الاجتماعية كما في دمقرطة المجتمع . ولابد بأن تبدأ بنفسها فتكون هي نفسها في داخلها دمقراطية. لأن الملاحظ أن كثير من الأحزاب والنقابات والجمعيات تفتقر إلى الآلية كقاعدة لتحديد المسؤوليات ، وتجديد النخب ، فهي أيضا تعرف الزعامات المستمرة القائمة على الولاء والمحسوبية ، وفردية القرار ، وانعدام الشفافية المالية والإدارية.

زمن شروط المنظمات غير الحكومية الاستقلالية ، ليس تجاه الحكومة وحسب ، وإنما أيضا تجاه الحركات والأحزاب السياسية وتجاه الخارج . لكن المنظمات غير الحكومية أصبحت مطلوبة ومشجعة من قبل مؤسسات خارجية من بلدان الشمال ، والتي تمول الكثير من مشاريعها . وهو شئ لا اعتراض عليه حين يكون استقلال المنظمات غير الحكومية المحلية محفوظا . إلا أن عددا من هذه المنظمات ينشئ نوعا من علاقة الزبونية مع المنظمات الأجنبية ، تقدم إليها مشاريع حسب الطلب ، وتسعى إلى استجلاب الأموال من الخارج بأية طريقة . وهذا مما يفسر تعدد المنظمات غير الحكومية في بلدان العالم الثالث . فكيف يمكن ضمان استقلالية هذه المنظمات ؟ ليس معنى الاستقلالية التحصن ضد أي تعاون خارجي ، لا سيما في عالم متداخل تربط أطرافه وسائل الاتصال والتواصل الحديثة . ثم هنالك عالمية التضامن التي تربط بين كل الذين يعملون من أجل تنمية متكاملة ، ويعتمدون حقوق الإنسان مرجعية . لكن طبيعة علاقات المنظمات الأهلية بالخارج لا ينبغي أن تقرر في مكاتب مغلقة، فلابد من شفافية كاملة مالية وإدارية . ثم إن السند الخارجي هو حماية للمنظمات الأهلية شريطة أن تكون لهذه الأخيرة مصدقايتها .

إن الطلب الدولي الكبير على دور المنظمات غير الحكومية في البلدان النامية لا ينبغي أن يضخم دور هذه المنظمات وقدرتها على حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، فدورها يظل جد محدود . لكن يبقى دورها الحقيقي هو في وجودها نفسه كعامل أساسي في دمقرطة المجتمع . إن دورها إذن معنوي أكثر منه مادي ، وليس هذا باليسير . إن المنظمات غير الحكومية وهي تعمل من أجل تنظيم المواطنين بمعايير مفتوحة على أساس من العمل الطوعي وليس على أساس من العرق والدين أو السلالة القبلية ، وهي تنمي في المواطنين روح المبادرة والمشاركة ، وهي تعتمد آلية الحوار والمداولة والنقاش العام ، وهي تقوم بالتربية على الديمقراطية بين أعضائها سواء في اختيار مسئوليها ومحاسبتهم أو في اختيار البرامج ومتابعتها ، وهي تنشر الوعي الحقوقي بين المواطنين .. فإنها بذلك كله تقوم بدور أساسي في دمقرطة وتحديث المجتمع ، سواء في تغيير مفهوم وواقع السلطة وعلاقتها بالمواطنين ، أو بالتربية على حق المشاركة في الشأن المحلي والوطني ، أو بنقل تنظيم الأهالي من مستوى البنيات التقليدية العتيقة إلى مؤسسات المجتمع المدني الحديث.

إن المنظمات غير الحكومية في بلدان الجنوب - بخلاف المنظمات غير الحكومية الدولية - مازال مجال عملها مقتصرا على أقطارها وليس لها أي وزن أو دور لدى المؤتمرات الدولية أو المؤسسات العالمية . لاسيما وأن هناك عولمة متزايدة لمشاكل العالم . فهناك مشكلات تقتضي تعاونا وتشريعات على المستوى الدولي لحلها من أجل إيجاد حلول إنسانية لهذه

المشكلات. إن مشكلات البيئة والتنمية والحقوق الاجتماعية ، والامن الغذائي ، هي أهم القضايا التي تصارع من أجلها المنظمات غير الحكومية الدولية لدى المنظمات العالمية وفي المؤتمرات الدولية ، مثل مؤتمر المنظمة العالمية للتجارة . والغريب أن ميثاق هذه المنظمة ليس فيه أية إحالة للحقوق الاجتماعية . كما أن الشعار المرفوع الآن حول "مرونة العمل" تقابله المنظمات غير الحكومية بضرورة الحفاظ على أمن العمل ، وعدم تشغيل الأطفال ، والدفاع عن الحقوق النقابية ، وكلها إجراءات تشكو بعض دول العالم النامي من اثرها السلبي على أقتصادها وقدرتها على المنافسة مما يقتضي تعاونا دوليا لدعم الاقتصادات المتضررة .

إن هناك مشكلات اصبحت لها ابعاد خطيرة مع التوجه نحو العولمة . وهناك دور هام للمنظمات الدولية غير الحكومية للضغط من اجل حلول لا تكون فقط لمصلحة الدول المتقدمة صناعيا والشركات المتعددة الجنسية . إلا أنه لابد من شراكة بين هذه المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية في العالم النامي . فهذه الأخيرة لا ينبغي أن تكتفي بدور المتلقي أو أن تكون مجرد صدى لمواقف المنظمات الدولية غير الحكومية . لابد من قيام شراكة بين الطرفيين من أجل تدبير أنجع للمشكلات ، بناء على معرفة مدققة بالخصوصيات وتقريب ملائم بين المعايير العالمية والخصوصيات المحلية.

ولكي تقوم المنظمات غير الحكومية القطرية في العالم النامي بدور ربط القضايا المحلية بالمعايير العالمية لابد من تأهيلها من حيث الخبرة والتمويل ومستوى الأداء . ولاشك أن الجهد الذاتي لتطوير هذه المنظمات هو الأساس لأن "أهل مكة أدرى بشعابها" . إلا أن هذا لا يعني العودة إلى شعار عدم التبعية والذي أدى دوره في فترة كان فيها العالم أقل عولمة مما هو مقدم عليه الآن ، بل يعني أن المشكلات كثيرا ما أصبح يتدخل فيها ما هو محلي أو وطني بما هو عالمي. إنه لابد من مواجهة شبكات المقاولات العالمية ، واقتصاد المضاربة ، وهيمنة الإيديولوجية التكنوقراطية ، بإقامة شبكات التعاون والتضامن بين المنظمات غير الحكومية الأهلية والدولية من أجل نظام إنساني عالمي .

الكتب والرسائل الفلسفية الجديدة

منطق الكشف العلمي

تأليف : كارل بوبر

ترجمة : ماهر عبد القادر

عرض : خالد حربي

استطاع كارل بوبر الذي يعد من اعظم فلاسفة العلم في القرن العشرين أن يقدم نسقا فلسفيا يضاهي المذاهب الفلسفية السابقة . وتتميز فلسفته بمنهج نقدي ينبثق من نظرية المعرفة ، وبنزعة عقلية مستمدة من منهج العلم القائم علي المحاولة واستبعاد الخطأ ، مقترحا دورا جديدا للتجربة في العلم حينما ذهب إلى، أن النظريات العلمية لا تؤسس من وقائع يقينية أو محتملة ، بل أن هذه الوقائع تستخدم من اجل اختبار النظرية ، والتي لا توصف بأنها علمية إذا كانت قابلة للتكذيب بواسطة نظرية أخرى ، أو حادث ما يمكن الحدوث.

وتلعب فكرة "قابلية التكذيب" هذه دورا رئيسيا في فلسفة بوبر برمتها ، وقد ضمنها كتابه" منطق الكشف العلمي " الذي يحتوي علي ستة فصول , الأول دراسة لبعض المشكلات الأساسية الثاني حول مشكلة نظرية الخبرة والثالث النظريات والرابع قابلية التكذيب بينما يتناول الخامس مشكلة الأسس الامبريقية والسادس درجات القابلية للاختبار . وهاك عرض تحليلي موجز لما تتضمنه هذه الفصول من أفكار.

اهتم كارل بوبر بالفلسفة اللغوية ومدرسة اللغة باعتبارهما خصوما وحلفاء و فلاسفة حافظوا علي بعض تقاليد الفلسفة العقلية ، ويعتقد محللو اللغة انه ليس هناك مشكلات فلسفية أصيلة وأن مشكلات الفلسفة هي مشكلات الاستخدام اللغوي أو معني الكلمات .

ويقرر بوبر أن الفلاسفة يستخدمون أي منهج في البحث عن الحقيقة ، وأنه لا يوجد منهجا مميزا للفلسفة . كما يري أن المشكلة الرئيسية للابستمولوجيا كانت ولا تزال مشكلة نمو المعرفة والتي يمكن أن تدرس علي احسن وجه عن طريق دراسة نمو المعرفة العلمية . ويعترف بوبر بأن هناك منهجا في الفلسفة ولكل " نقاش عقلي " خاص بتقرير مشكلة الوضوح وفحص الحلول المقترحة والمتباينة من وجهة نظر " نقدية " ويري بوبر أن المنهج التاريخي من اكثر المناهج التي يستخدمها الفيلسوف وتستحق الاهتمام ، حيث أنه يثري النقاش العقلي . كما لا ينكر بوبر أن التحليل المنطقي يؤدي دورا هاما في عملية النقد

وتوضيح المشكلات والحلول .. ويري أسبابا تاريخية لهذا المنهج " التحليل اللغوي ، الذي يدعي أنه المنهج الصحيح للفلسفة . فيري أن الطريق الجديد للأفكار عند لوك وباركلي وهيوم سببا أساسيا لوضع منهج التحليل اللغوي وبالطبع فالذين يرون في الطريق الجديد للأفكار - المذهب السيكولوجي أو المنهج السيكولوجي الكاذب لتحليل افكارنا ومصدرها في مشاعرنا ينبغي لها أن تحل محل منهج موضوعي

ويعتقد بوبر أن الاقتراب من المشكلة الابستمولوجية ممكن بواحدة من طريقتين : أما مشكلة المعرفة العادية (معرفة الفهم المشترك الشائع) ، أو مشكلة المعرفة العلمية

واللذين يفضلون المدخل الأول يعتقدون أن المعرفة العلمية امتداد لمعرفة الفهم المشترك الشائع فيصفون الطريق الجديد للأفكار بدلا من تحليل اللغة العادية ، وبدلا من تحليل "الرؤيا" "الإدراك" "المعرفة" ويصفون تحليل العبارات " أنا أرى " " أنا أدرك " "أنا اعرف" .. وللرد على أولئك يقول بوبر :- " بالرغم من أنني اذهب إلى أن اعرف أن المعرفة العلمية هي مجرد تطور للمعرفة العادية إلا أنني مقتنع بأن معظم المشكلات الهامة للابستمولوجيا ستبقي غير منظورة لأولئك الذين يحدون أنفسهم بتحليل المعرفة العادية لأن اهم طريق بواسطته تنمو معرفة الفهم المشترك يكمن في تحويلها إلى معرفة علمية" ومن الواضح أن نمو المعرفة العلمية هو الحالة الهامة والشيقة لنمو المعرفة وإذا كان أمل نظرية المعرفة منذ أفلاطون باستثناء باركلي أن تمكننا من معرفة ما هو اكثر من المعرفة وأن تسهم أيضا في تقبل المعرفة العلمية ومعظم الفلاسفة الذين يعتقدون أن خاصية منهج الفلسفة هو تحليل اللغة العادية يبدو أن اتجاههم قد مني بخيبة أمل ، أنهم لم يتركوا تقدم المعرفة للعلماء لقد عرفوا الفلسفة كطريقة تصبح بموجبها غير قادرة علي الإسهام في معرفتنا عن العالم أن الذين يفتخرون بالتخصص في دراسة اللغة العادية يعتقدون أنهم يعرفون ما فيه الكفاية عن الكوزمولوجيا ليتيقنزا أنها من حيث الماهية مختلفة عن الفلسفة لأن الفلسفة لا يمكنها أن تقوم علي أساس الكوزمولوجيا .

وفي الحقيقة هم علي خطأ لأن الأفكار الميتافيزيقية البحتة ذات أهمية قصوى للكوزمولوجيا أما المدخل الثاني الذي يتبنى تحليل المعرفة العلمية ، يصنفهم بوبر إلى مجموعتين : الأولي تتألف من الذين يهدفون إلى دراسة لغة العلم ويختارون المنهج الفلسفي لتركيب نموذج صناعي للغات ، أنهم من الناحية التاريخية يبدءون من "الطريق الجديد للأفكار " ويصفون المنهج السيكولوجي (الكاذب) " للطريق الجديد" باستخدام التحليل اللغوي وأن موضوع التحليل اللغوي المختار هو " لغة العلم " بدلا من " اللغة العادية " وأنه لا يوجد مثل ذلك المسمي "لغة العلم " فيصبح من الضروري أن يشيدوا لغات اصطناعية .. وهناك ثلاث نماذج شيدها أولئك الفلاسفة .

ونماذج اللغات الثلاث عديمة الفائدة بالنسبة لاستخدامات العلم ولا تؤدي شيئا للغة العلم الحديث .فأن منهج بناء لغات اصطناعية غير قادر علي الحديث عن مشكلات نمو معرفتنا ، كما أنه اقل قدرة من أن يفعل ما يؤديه منهج تحليل اللغات العادية .

المجموعة الثانية لا تجدد نفسها بدراسة لغة العلم أو أي لغة أخرى ، ولا تختار أي منهج فلسفي ، وأعضاء هذه المجموعة يتفلسفون بطريقة مختلفة ، وأنهم يستخدمون تحليل المشكلات العلمية والنظريات والإجراءات ، والمناقشات العلمية في الابستمولوجيا . وهي تضم كل من : مل ، بيرس ، مايرسون ، رسل، هوايتهد ، ومعظمهم متفق علي أن المعرفة العلمية هي نتيجة لنمو معرفة الفهم المشترك لكنهم اكتشفوا سهولة دراسة المعرفة العلمية عن معرفة الفهم المشترك لأن الأخيرة تضع مشكلة " الاعتقاد العقلي " الإنساني مكان مشكلة الأسباب يرفض أو قبول النظريات العلمية يتخلص هذا المدخل لمشكلات الابستمولوجيا من المنهج السيكولوجي الكاذب ويحلل المناقشات العلمية ويساعدنا ذلك علي فهم تاريخ الفكر العلمي ويذهب بوبر إلى أن النظرية تكون مكذبة falsified إذا قبلنا قضايا أساسية تناقضها. وهذا شرط ضروري ، ولكنه غير كاف ، لأن النظرية تعتبر مكذبة فحسب إذا اكتشفنا آثرا برفض النظرية يمكن إعادة إنتاجه . فنحن فقبل التكذيب فحسب إذا اقترح فرض امبريقي من المستوي الأدنى يضيف هذا الأثر وقد تم تعزيزه corroborated هذا الفرض يمكن أن نطلق عليه الفرض المكذب وأن يكون الفرض المكذب امبريقيا ، وقابلا للتكذيب ، ويعني أن هذا الفرض لابد أن تكون له علاقة منطقية معينة بالنسبة للقضايا الأساسية الممكنة كما أن ضرورة تعزيزه تشير إلى الاختبارات التي يجب أن يجتازها . فنحن نأخذها كأسس كافية لتكذيب النظرية فحسب إذا عززت فرضا في نفس الوقت. ومترجم الكتاب د. ماهر عبد القادر محمد كاتبا عقلانيا تنويريا .. متعدد الثقافات ، تشهد بذلك مؤلفاته العديدة وتحقيقاته التراثية النقدية ، و ترجماته العلمية الدقيقة ؛ فضلا عن أبحاثه ومقالاته الغزيرة في الدوريات المصرية ، العربية والعالمية . وكل هذه الأعمال توضح توجهه الفكري والثقافي بصفة عامة . ينتقل من "المنطق وفلسفة العلم " إلى تاريخ علوم الحضارة العربية الإسلامية وتراثها ، مؤلفا ، ومحققا ومترجما، ليخرج لنا بموقف فكري يسميه " النقد المزدوج" ، أي نقد العقل العربي ، ونقد العقل الأوربي ، وذلك بغرض استقلالنا الثقافي والفكري عن تحكم ثقافتنا الماضية فينا تحكمنا مطلقا ، والاستقلال في نفس الوقت عن هيمنة الفكر الأوربي , انطلاقا من هذه الرؤية قام بتأليف وتحقيق وترجمة كتب كثيرة ترتبط بالحضارة العربية الإسلامية و أخرى تتعلق بالحضارة الغربية الحديثة، ومن بينها وأهمها ترجمته لكتاب منطق الكشف العلمي ، موضوع هذا العرض .

الجانب الديني في الفلسفة

تأليف : جوزايا رويس

ترجمة : د. أحمد الأنصاري

صدر عن المجلس الأعلى للثقافة ، ترجمة لكتاب جوازيا رويس، الجانب الديني للفلسفة . ويعد رويس ،(١٨٥٥ -١٩١٦) من الفلسفة الهيجيلين الجدد ، و المثالية عموما في الفلسفة الأمريكية المعاصرة التي. كانت بالنسبة للأمريكان بعثا جديدا وتيارا فكريا يسعى لتحقيق النهضة جنبا إلى جنب مع الفلسفة البراجماتية. وقد سعت فلسفة لويس المثالية للكشف عن دين مثالي أو أن شئنا طبيعي ، يستطيع الإنسان اكتشافه بنفسه ، بصرف النظر عن عقيدته .

ويأتي كتاب "الجانب الديني للفلسفة" الذي نشرة لويس في عام (١٨٨٥) ، كمحاولة للتفريق بين الدين والفلسفة ، و لإثبات قدرة الفلسفة على إقامة هذا الدين ، و لامكانية صموده أمام المذاهب الشكية ، التي انتشرت بعد اتجاه الفلسفة المعاصرة إلى رفض الميتافيزيقا ، وفقدت الثقة في الدين التقليدي . ولما كانت عملية التوفيق مسالة ضرورية في ظل المواقف الحدية بين أنصار الفكر الدين التقليدي ، وأنصار الموقف الرافض للأيمان ، والمطالب برفض الميتافيزيقا ، ، فان الكتاب يعد نموذجا معاصرا لكيفية معالجة الصراع ، فالفلسفة لها جانبها الديني ، وتستطيع إقامة الدين القادر على الصمود أمام الشكوك ، وعلى التخلص من الأفكار التقليدية البالية.

يعتبر الكتاب سيمفونية فكرية ، تبدأ حركاتها بالتردد والشك والتشاؤم ، وتنتهي بالإتيان والنصر والتفاؤل . فيجد القارئ الحس الموسيقى المرهف والدين الطبيعي الخالص ، الذي يشبع تساؤلاته العابرة والمحيرة أحيانا ، لان الفلسفة مفروض عليه شاء ام ابى . ويجد الدارس المتخصص بغيته من طرق الاستدلال المحكمة ، ويبين بصورة تدريجية ، كيف ينبت دين مثالي من بين الفروع المتشابكة للمثل العليا ، والدروب المتعارضة للنظريات التي تفسر للعالم ، ينقسم الكتاب إلى جزئين رئيسين يتناول الأول معنى البحث عن طبيعة المشكلة الخلقية ، والمثل العليا التي نحيا بها في حياتنا اليومية . فيدرس موقف الفهم العام والفلسفات المختلفة من النظريات الأخلاقية ، و ينتهي إلى حالة من الشك تدفع الإنسان إلى التشاؤم الخلقي . فالتياران الرئيسيان في الفلسفة ، أي تيار الواقعية وتيار المثالية التقليدية ،لا يستطيع أي منهما حسم المسالة الأخلاقية حسما قاطعا . فيوحد الواقعي بين ما هو كائن وما ينبغي ان يكون ، ويعبر بالتالي عن رغبات شخصية ، ويصعب إثبات صحتها دون الوقوع في التناقض . كذلك يلاحظ أن العلم ، إذا ما تركنا الفلسفة بتياراتها ، لا تصلح مناهجه في تحديد المثل الأعلى الذي لا يتعارض مع المثل العليا الأخرى ، بل ويضمهم جميعا .

ويكتشف رويس وسط هذا الشك والتشاؤم ، البصيرة الخلقية التي ترشد الإنسان نحو المثل العليا ، أو المثل الأعلى الذي يسعي إلى تحقيق الانسجام بين الغايات المتضاربة ، وبين ارادات الأفراد المتصارعة . وتسعي إلى تحقيق الوجبات الأخلاقية ، وينتهي الجزء الأول من الكتاب حول المطلب الإنساني الأبدي ، والمتمثل في التساؤل عن مدي صحة هذا المثل الأعلى وهل هناك حقيقة دينية تسكن العالم ، فتؤكد للفرد سلامة موقفه الأخلاقي وصلابة مثله الأخلاقي الأعلى .

يبدأ الجزء الثاني ، بعرض النظريات التي تبحث عن الحقيقة الدينية الكامنة في العالم ، والتي تتناول الطبيعة الإلهية . فهناك عالمان ،عالم القوي، وعالم المسلمات . والمقصود بعالم القوي ،النظرية التي تقول بخلق العالم وتردده إلى قوة واحدة خالقة أو مجموعة من القوي ،توجد خارج أو داخل العالم ،فالعالم مخلوق من جامد لا قيمة دينية له . وينتهي رويس إلى رفض هذا التصور للعالم لما يتضمنه من تناقضات ، وإلي رفض هذا التصور الديني الذي يقول بالقوي المنفصلة عن العالم . ثم ينتقل إلى عالم المسلمات ، أي عالم كانط ، . ويكتشف ضرورة وجود أساس بعيد هناك يكمن وراء عالم المسلمات الدينية ، فيفترض أن يكون هذا الأساس عبارة عن عقل شامل لا متناهي يخص كل شئ ، يكشف عن نفسه في العالم ، بل ويعد وجوده ضروريا وأساسيا لتصور العالم . وبذلك يجد صاحب البصيرة الخلقية ، بعد تحولها إلى بصيرة دينية ، عونا دينيا تبرر له جدية العالم بالرغم من مظاهر الشر الجزئي فيه . وينتقل رويس خطوة تلو الأخرى ، في مسلسل استدلال محكم لاثبات الوجود الفعلي لهذا العقل الشامل ، أي الانتقال من عالم المسلمات إلى عالم التحقق. وينتهي إلى القول ، بان هذا العقل الشامل المطلق اللامتناهي ، هو آلة المثالية التي هي الدين الكلي الشامل . فهل كان رويس موفقا في مذهبه الفلسفي ، بعد اكتشافه لهذا الدين المثالي أم أن المذهب ما هو ألا صورة جديدة للمسيحية.

قد يشعر القارئ أنه أمام فكر ديني جديد ، أو قد لا يري إلا صورة جديدة لاراء قديمة ، تحاول أن تبعث من جديد ، بعد الشك في أصالتها ، وبعد أن هدم العلم الكثير منها ومن جانب أخر قد يري القارئ في الكتاب محاولة لانتشال الأخلاق من حيرتها ومشكلتها الأزلية ، وتخليص المثل العليا من تضاربها ، وإعادة صياغة لمعني الضمير ، ووضع نسق أخلاقي جديد ، وبذلك لا يجد الفرد أمامه ألا فلسفة خلقية ، تحاول أن تستبدل الأخلاق بالدين ، فلا يكون رويس، ألا فيلسوفا كانطيا ،جعل المطلق ضامنا لمبدأ الخيرية والروحانية العالم ، وتحول الواجب الخلقي إلي مبدأ الولاء للولاء .

وفي النهاية ، وبصرف النظر عن ما قد يشعر به المرء بعد هذه المرحلة المضنية في الاستدلال ، والجهد لفهم المعاني الحقيقية التي قصدها رويس ، وسواء أدركها أم لا أو جاءت متفقة مع معتقداته أو مخالفة لها ، فانه لن يشعر بالندم علي هذه المعاناة ، وتلك المشقة.

والحقيقة أن لغة الكتاب قد مالت ، إلى الغموض والإبهام "وجاءت في مواضع كثيرة أشبه بلغة المدرسة الرومانسية ، وربما تتشابه أفكار رويس بأفكار شلنج . حقيقة أن المؤلف لم ينكر تأثره بالحركة الرومانسية ، ألا أنه قد مزج اللغة الرومانسية ولغة التصوف ،أن جاز التعبير ، فحاد الكاتب في بعض الأحيان عن الأسلوب المنطقي المحكم ، الذي أعتمد عليه في تفسير للمشكلات الدينية ، كذلك يلاحظ شغف المؤلف للإسهاب في عرض الأفكار ،حقيقة قد يعد ذلك جائزا إذا كان بهدف التوضيح ، ألا انه في كثير من الأحيان ، يؤدي إلى ضياع الطريق من القارئ ، الأمر الذي دفع الفيلسوف إلى اللجوء للتكرار ، حتى يذكر القارئ بما يكون قد تاه عنه في تقصيه للجزئيات .

بالرغم من أن الكتاب في مجمله كتاب في فلسفة الدين ، وبحث في الجانب الديني للفلسفة ، ألا انه قد قصر اهتمامه علي المطلق ، فجاء أشبه بكتب اللاهوت المسيحي . جاء حديث عن العالم من منطق البحث عن الحقيقة الدينية ، وحول العالم لمجرد مظهر لعقل مطلق ، لا يتدخل في العالم أو مصيره ، فما هو ألا كائن هناك ، جاء وجوده ضروريا ، لصحة مسلماتنا . فغاب مفهوم الطبيعة الحسية والمادية . كذلك من الملاحظ أن مثلما غاب مفهوم الطبيعة ، غاب مفهوم الإنسان الموجود الواقعي ، وكأن رويس قد توقف عند مرحلة الأنا يفكر، وأهمل الأنا الموجود الواقعي ، بل قال رويس بان الفرد الجزئي أو مفهوم الفردية ، ما هو ألا مفهوم افتراضي ، لا يستطيع الإنسان إدراكه إدراكا حسيا مباشرا وربما قد أدرك رويس ذلك النقد فالف بعد سنوات كتاب العالم والفرد.

جعل الحقيقة الدينية لا تتغير إلا للخاصة ، فحذر القارئ العادي ونبه إلى خصوصية الدين المثالي الذي ينادي به ، وكأن يحاول أن يجعل الحقيقة الدينية والوصول أليها حكرا علي المثقفين واصحاب الفكر المنطقي .فالحدس الديني حدس عقلي .وبالرغم من تأكيده علي الحدس الديني والأخلاقي ، فمن الواضح أنه دين العقل المنطقي وليس دين الفطرة . ولئن قال رويس بالبصيرة الدينية ، فانه لا يتم معرفة المطلق واكتشافه ألا بعد السير في سلسلة طويلة من الشكوك والتشاؤم ، فيكتسب منها الفرد البصيرة الخلقية ،ويؤمن بضرورة نشرها بين الناس ، لأنها تحقق التناغم بين مثلهم العليا المتصارعة . وينتقل بعد ذلك للكشف عن الحقيقة الدينية ،فلا يجدها في العالم الحسي ،عالم القوي والشك ،ولا في عالم المسلمات الكانطية ، ويجدها في عالم الفكر المثالي . فهي الدين الكلي الشامل ، دين كل العصور . لم يتصور رويس أن هناك ما يسمي بدين الفطرة الإنسانية ، الدين المباشر الذي يستطيع الإنسان العادي البسيط الإيمان به مباشرة ، يصل فيه الإنسان إلى معرفة الله معرفة حدسية مباشرة ، دون الاعتماد علي شواهد حسية ظنية أو عقلية منطقية .

العلم في مجتمع حر

تأليف : بـول فيـرا بـند

ترجمة: د. السيد نفادي

عرض: مـهـدي بنـدق

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن دار " بيتفورد thetford للنشر ببريطانيا عام ١٩٨٥ للفيلسوف الألماني الأصل بـول فيـرابند ، هذا الثـائر الـذي تربـي علـي حجـر برتـول بريخت ثم سار تلميذ مشاكسـا لكـارل بوبـر صـاحب مذهـب الواقعيـة النقديـة : بعدهـا بعشـرة أعوام ، أي في عام ١٩٥٨ ، سوف يشغل فيرابند كرسي أسـتاذية الفلسفة بجامعة كاليفورنيـا حيث سيسمح للطلبة الملونين بالدخول لأول مرة في تاريخ الجامعات الأمريكيـة . بعـد أعـوام من هذا القرار الثوري سوف يقبض عليه لمشاركته في حركة احتجاج ببيركلي متهما بالسـعي لإيجاد " المجتمع البديل " alternative society. عاد بعدها إلى إنجلترا ليشـتبك مـع أمـري لاكاتوس lakeatos في حوار صـاخب كان ثمرتـه كتابـه الشـهير " ضـد المنـهج " against method. في هذا الكتاب المثـير راح فيـرابند يؤكـد أن مـا يسـمي المنـهج العلمـي أن هـو ألا محض أسطورة. وأية ذلك أن العلماء والمتخصصين في أفرع الثقافة المختلفة يتشـدقون دائمـا بأنهم يتبعون " المنهج العلمي " في أبحاثهم ، مع أن مناهجهم مختلفـة وليسـت منـهج واحـدا . بيد انهم يتبعون هذا التعبير بغرض إضفاء الهيبـة علـي أعمالـهم والدعايـة لـها ! بينمـا المنـهج العلمي حتى أن صح أنه يتمتع بصفة التماهي مع الذات self dentition ليس ألا واحـدا مـن مناهج للتفكير والممارسة لا تقل عنه أهمية ، تلك هـي المنـاهج التـي تتبعـها جماعـات بشـرية غير أوربية تعتمد السحر والشـعوذة والطـب البدائـي ....الـخ سـبيلا للعيش وبنـاء حضارتـها الخاصـة . " فالأولى بنا نحن معشر الأوربيون أن نطمأن من غرورنا فـلا نـترفع علـي غيرنـا من الثقافات والأجناس الأخرى "هكذا قال الولد الشـقي " كمـا اصبـح يسـمي داخـل الأوسـاط العلمية.

فـي هـذا المسـعى (الديمقراطـي الفكـري) يلتقـي فـيرابند بصـاحب كتـاب " التـاريخ والأعراق" ليفي شتراوس levi struse في سـعيه لإقصـاء الحضـارة الأوربيـة عـن موقعـها المركـزي الـذي اغتصبتـه لنفسـها دون وجـه حـق ، فالحضـارة الأوربيـة عنـده واحـدة مـن حضـارات لا أفضليـة لواحـدة منـها علـي الأخـرى حيـث لا توجـد " تراتبيـة " hierarchy للحضارات، تماما كما لا يتمايز بالفضل لون من الألوان علي غيره أو يتعالي .

هذا النقد لصلف الحضارة الأوربية واستكبارها علي غيرها مـن الحضـارات ، سـيقود فيرابند إلى توجيه مدفعية ثقيلة في كتابه وداعـا للعقل (farewell to reaso)يضـرب بـها تمترسات الأبنية العقلية التي أقامها العقل الأوربي علي أساس اللوغوس اليونانـي .

أما في هذا الكتاب الذي ترجمه د. السيد نفادي ونشره المجلس الأعلى للثقافة في عامنا الحالي ٢٠٠١ - فلقد راح فيرا بند من خلاله يطور فكرته الأساسية القائلة أن التقدم المعرفي لا يتحقق بتكذيب كارل بوبر ولا بالنموذج الإشاري لتوماس كون ، بل هو رهين بثوريته العلماء حين يحطمون القواعد " المتصورة " أل" مفترضة " للعقلانية . وحيث أن فيرابند يدعو إلى تجريبية دائمة لا غش فيها ، فانه يصل إلى اعتبار التعددية النظرية مسألة موضوعية alijctive لا سبيل إلى إلغائها بزعم أن ثمة نظرية واحدة سوف تتوج سائر النظريات في نهاية المطاف ومن هنا جاء تبنيه لمذهب " الابتكار المميز " special creationism في مناهج التدريس مطالبا باعتبارها بيدواجيا ، حيث تقف البيولوجيا وفيزياء الكم والنسبية جنبا إلى جنب السحر والتنجيم والوخز بالإبر ، والعلاج بالأعشاب لكي تتحقق حرية المجتمع في اختيار " نظام المعرفة " الذي يروق له قائلا anything goes، هذه العربية التي ترجمها السيد نفادي - ببراعة - إلى " كله ماشي " بما تحمله العبارة من تسامح فكري وتقدير كبير لحرية النقد في مواجهته طغيان الدين والدولة والعلم على التوالي ، إذ تثمل هذه المؤسسات الثلاث سلطة القهر والهيمنة علي روح المرء وعقله ، والأمر الذي يعوق كل إمكانية أمامه للنمو الذاتي.

والحق أن ترجمة هذا الكتاب - في هذا الوقت بالذات - إنما جاءت لتعبر عن روح الحضارة العربية الإسلامية ، تلك التي لا تعادي حضارة الغرب ولكن لا تتبعها تبعية العبد لسيده ، ومن ثم فأننا نقرا لمترجمنا في مقدمته الرائعة كلمات تدعونا إلى بناء " فلسفتنا العربية الخاصة " نقدم من خلالها للعالم رؤيتنا الخاصة والتي لا تحتجب عن المؤثرات الحضارية المختلفة بل تتدخل معها في حوار الأنداد . وهذا وحده السبيل إلى تغير واقعنا المتردي ، وحل مشكلاتنا المكدسة علي المستويين الفكري والسوسيولوجي : فإذا كان ضروريا إطلاق اسم علي هذا السبيل ، فليكن اسمه : الإبداع .

الشعر والوجود
دراسة فلسفية في شعر أدونيس

د. عادل ضاهر

يتناول عادل ضاهر في دراسته الصادرة عن دار المدى للثقافة والنشر نهاية ٢٠٠٠ تجربة أدونيس الشعرية عبر قراءة فلسفية لأعماله منذ مجموعته "أغاني مهيار الدمشقي" ١٩٦١ حتى "الكتاب أمس المكان الآن" ١٩٩٥ وقد درس ضاهر مجموعة أغاني مهيار ١٩٦٢ موضحا غناها في إيحاءاتها الفلسفية ومدى عمق الأسئلة التي تستنفرها في ذهن القارئ خاصة ذو التوجه الفلسفي موضحا أن هذا ليس بجديد في شعر أدونيس فهو يظهر في أعماله : قصائد أولى ، وأوراق في الريح ، ففيها الكثير الذي يحفز على طرح أسئلة عن قضايا الحياة والوجود . ويلاحظ أن الجديد في أغاني مهيار هو ابتداء تحول أدونيس من الاهتمام بقضايا عامة إلى الاهتمام بالخاص ، لا يقصد ضاهر القضايا الخاصة أنما ما يعنيه هو وجود الشخص وجودا خاصا . حيث ابتدأت الأسئلة التي تثيرها تجربته تتمركز حول معنى "التفردن" باعتباره بداية "التذوت" بداية سيرورة صيرورة الشخص ذاته . وهذا التحول في الاهتمام هو الذي ظل وما يزال يطبع تجربة أدونيس الشعرية حتى الآن.

ويبدو أن ضاهر شغل بشعر أدونيس كثيرا منذ إصدار دراسته الأولى عنه وربما قبلها وسعى لتقديم كتاب حوله منذ ذلك الحين وحتى صدور كتابه "الكتاب.." ورغم أنه ابتعد عن هذه الفكرة فترة بسبب تأثير الاتجاه السائد في الفلسفة الذي ينفي أن تكون للشعر أهمية فلسفية ويضع حاجزا مغلقا بين الشعر والفلسفة ، ألا أنه عاد إلى قناعته الأصلية بأن بعض الشعر - وليس الشعر بصفته شعرا كما يرى هيدجر - يمكن أن يقرأ قراءة فلسفية ، وقد تصادف أن الوقت الذي صدر فيه كتاب أدونيس ، تركزت فيه جهود ضاهر على نقد الأيديولوجية الإسلاموية كما يقول والدفاع عن الموقف العلماني في وجه التيار الديني . وكتاب أدونيس يقدم المعادل الشعري لنقد فلسفي جذري للثقافة السائدة في عالمنا مما شجع ضاهر على المضي في تنفيذ هذه القراءة ..

والحقيقة أن هناك روابط عديدة بين أدونيس الذي نما مع التقاليد القومية السورية التي نادى بها أنطون سعادة ، وضاهر الذي درس المجتمع والإنسان في فلسفة سعادة الاجتماعية ومن هنا فهو يلاحظ التشابه بين قول أدونيس أن الشعر ينفلت من كل تحديد وقول سعادة في "الصراع الفكري في الأدب السوري" إن الموسيقى تتحدد بإطلاقها من كل كل تحديد .

ورغم أن قراءة الشعر قراءة فلسفية ليست بالامر السهل فإن ضاهر يجد مفتاحا لهذه القراءة أو لبعض جوانبها على الأقل في الكشف عن العوامل التي ساعدت على تكوين الشخصية الشعرية/ الفكرية لأدونيس وهذا ما يفعله في المدخل إلى عالم أدونيس وهو الفصل الأول من كتابه - الذي يتكون من تسعة فصول - حيث يتناول عوامل ثلاثة أدت دورا مهما في تكوين هذه الشخصية وهي انتماءه إلى الحركة القومية الاجتماعية في سن مبكرة وعلاقته القوية بالتراث الصوفي وانتقاله من دمشق إلى بيروت والنتائج التي ترتبت على هذا المثال فيما يخص تطوره الشعري .

ويتناول ضاهر قضية علاقة الشعر بالفلسفة . وهل يمكن قراءة الشعر فلسفيا التي خصص لها الفصلين الثاني والثالث ، حيث عالج في الفصل الثاني الأسباب التي جعلت معظم الفلاسفة الغربيين يفترضون وجود فجوة بين الشعر والفلسفة ويبين فساد هذا الافتراض ، وأن كان لا يذهب مذهب هيدجر الذي يرى أن الشعر بصفته شعرا يمثل نوعا من المعرفة غير العقلية أكثر عمقا من المعرفة الفلسفية . أن الشعر عند ضاهر قد يكون مصدر إلهام للفيلسوف دون أن يعني ذلك أنه ينطوي على معرفة فلسفية .

ويرى إن بعض الشعر لا تقف علاقته بالفلسفة عند حد الحض على طرح الأسئلة الفلسفية حول قضايا الحياة والوجود ، بل أنه يتجاوز ذلك إلى حد التماهي مع فلسفته وهذا هو محور الفصل الثالث الذي يبين فيها كيف يمكن النظر إلى أدونيس بالذات ، وبالتحديد شعره الناضج على أنه يمثل هذا التماهي . فما نقرؤه في شعر أدونيس يخص تماهيه مع فلسفته (أي مع فلسفة الشعر) هو شئ يتعلق بالشعر بالذات.

ويعالج في القسم الثاني في الفصول من الرابع للسابع قضية ابتدأت تطغى على تجربة أدونيس الشعرية منذ أوائل الستينات والتي يسميها ضاهر القضية الكيركجاردية ، المتعلقة بكيف يصبح المرء فردا تمهيدا لتذوته (أي أن يصبح ذاتا) وتشخصنه والتي ظهرت في أغاني مهيار الدمشقي وظلت منذ هذا الحين قضية محورية في تجربته الشعرية .

يتناول في الفصل الرابع عودة أدونيس إلى ذاته وما تعنيه فلسفيا والأسئلة التي تثيرها حول المكونات الأنطولوجية للوجود الفردي . ويخصص الفصل الخامس لتناول محاولة تفردنه وكيف قادته إلى أحضان ما صار يعرف بالأرثوذكسية الكيركجاردية التي تستبدل بالكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) الاليجو ' Eligo الكيركجاردي (أنا أختار إذن أنا موجود) ويوضح المؤلف ما الذي يعنيه تفردن أدونيس ضمن إطار تجربته الشعرية بالنسبة لحرية الشخص وعلاقتها بالمعرفة وبالنسبة للتماهي الذاتي ، ويعالج في الفصل

السادس الأسئلة التي تثيرها تجربته حول العلاقة بين العودة إلى الذات وتجربة النفي والاغتراب . ويكرس الفصل السابع لخروج الشاعر من حالة التموند (نسبة إلى مونادا ليبنتز) وما يعنيه ضمن اطار تجربته من انفتاح على عالم الأشياء ذاتها لإقامة علاقة مباشرة معها . وما ينتهي إليه أنفتاحه على عالم الأشياء ذاتها ألا وهو تذويته للعالم انطلاقة من تذويته لذاته . أنه يبدأ هوسرليا وينتهي نيتشويا وكما يقول ضاهر لا تحركه في البداية سوى ارادة الكشف بينما ما ينتهي إليه في الأخير هو احتضان إرادة الخلق .

وينتقل في القسم الثالث والآخير بفصليه إلى مسألة استحوذت على اهتمامهما ألا وهي المسألة المتعلقة بتجاوز الثقافة السائدة في عالمنا فعمله الأخير "الكتاب" يضعنا أمام السمات البارزة للثقافة السلطوية التي نحيا في كنفها كاشفا عن مدى حملها لأثار ماضيها من جهة. ويقدم لنا من جهة ثانية التنظير الشعري لنقد هذه السمات فلسفيا . ويثير هذا النقد كثير من الأسئلة الفلسفية حول معنى المعرفة والحقيقة وعلاقتهما بالسلطة وحول طبيعة اللغة وعلاقتها بالأشياء ودور اللغة المجازية وما يفسر الفجوة بينها وبين اللغة الحرفية ، وحول الطاقة الأنطولوجية للغة ، والدور الذي تقوم به على المستوى الإبستمولوجي ، موضحا أهميتها للقضية المركزية للكتاب ، وهي قضية نقد وتجاوز الثقافة السائدة .

ويوضح في الفصل الأخير أن أدونيس في العودة إلى التموند باعتباره شرطا للتذوت لا يتقيد سوى بمبدأ واحد أساسي ألا وهو : لا تخض في مغامرة الكشف ألا ابتغاء للمزيد من الالتباس ولا تبتغ المزيد من الالتباس ألا لممارسة المزيد من الخلق . أن جعله هذا المبدأ موجهه الأساس في سفره من الذات إلى الذات مرورا بالعالم هو تجسيد لما أسماه ضاهر بالأثم الهراقليطي الذي يخصص له الفصل الأخير هذا يتطلب منا ونحن نقرأ هذا العمل أن نستدعي ما كتبه محمود شريح عن خليل حاوي وسعادة وما كتبه هشام شرابي في "صور الماضي" عن أنطون سعادة حيث تصبح الذات هي الفكرة والفكرة هي الذات وهي الروح التي تنبثق في الإبداع ، الذي يخلق الحياة.

المعرفة والسياسة عند ابن باجة

تأليف : د. فوزية عمار عطية

عرض : أحمد عبد الحليم عطية

صدر للدكتورة فوزية عمار أستاذة الفكر السياسي الإسلامي بجامعة طرابلس بليبيا باكورة اعمالها بالعربية "المعرفة والسياسة عند ابن باجة" عن الدار الجماهيرية ٢٠٠٠ والمؤلفة بهذا العمل تواصل اهتمامها بفيلسوف المغرب الذي كتبت عنه عدة دراسات سابقة بالعربية والإنجليزية ، وهي بهذا تنضم لقافلة "الباجويين : " بلاثيوس ، المعصومي ، بدوي ، ماجد فخري ، معن زيادة ، وجمال الدين العلوي، والعمل بحث أكاديمي متعمق للفكر السياسي الإسلامي وإن كان يدور حول أبن باجة أول شخصية بارزة في حقل الفلسفة بعد حملة الغزالي عليها . فهي تتناول جهود الفلاسفة المشارقة السابقين : الفارابي ، ابن سينا والغزالي الذين قدموا إسهامات سياسية عرفها وألم بها ابن باجة وكذلك تتبع الكتابات اللاحقة عليه عند ابن طفيل وابن رشد . وأهمية ابن باجة كما تشير د. عمار أنه حمل ريادة الفكر السياسي بعد نقد الغزالي للفلاسفة وفي مجتمع المرابطين المعادي للفلسفة تقول "لا نستطيع أن نهمل قدرة ابن باجة على الإبحار بشراعه معاكسا رياحا كهذه مقدما لنا نسقا مكن من أتوا بعد من أن يبنوا فوقه ويستمروا في جهودهم لإنقاذ الفلسفة والعلم من فناء كان على وشك أن يتحقق في المغرب والأندلس على الأقل" .

وهي بهذا العمل تتابع الجهود السابقة في الدراسات الباجوية وخاصة في مجال الفلسفة السياسية الذي قدم فيها ارون روزنتال دراسة حول الفيلسوف في كتابه " الفكر السياسي في اسلام العصر الوسيط " كمبردج ١٩٥٨ والكسندر التمان في بحثة " ابن باجة والسعادة النهائية للانسان " ١٩٦٥ والمعصومي في دراسته "ابن باجة فيلسوف الاندلس العظيم " ١٩٦٢ ونضيف الي هذه الجهود ما كتبه الدكتور علي زيعور عنه في كتابه " الحكمة العملية أو الاخلاق والسياسة والتعاملية " والدكتورة زينب عفيفي " أبن باجة واراءه الفلسفية " وهي تنطلق في دراستها من نظرية العقل عند ابن باجة ، التي تعد من وجهة نظرها محور فلسفته ، حيث ربط ابن باجه نظريته في العقل بنقده للحياه الاجتماعية والسياسية . بدأت د. فوزية دراستها بتقديم رؤية مسهبة لحياة ابن باجة خاصة العوامل الاجتماعية والسياسية الفعالة في عصره وذلك في الباب الاول ، الذي عرضت فيه في ثلاثة فصول للعوامل المؤثرة في كتاباته مع بيان تفصيلي لهذه الأعمال ومناقشة لجهود الباحثين خاصة جمال الدين العلوي الذي ناقشت تحقيقاته وكتابه حول ابن باجة وعالجت في الباب

الثاني علي الترتيب جهود كل من الفارابي وابن سينا والغزالي بعتبارهم قد عرفوا في المغرب الاسلامي خاصة الفارابي حيث اهتمت بمعالجته للعقل الذي ترتبط بفلسفته السياسية في اراء المدينة الفاضلة ثم ابن سينا الذي عرف كطبيب وربما عرف كفيلسوف في المغرب حيث توجد اشارات متناثرة هنا وهناك عنه خاصة لدي ابن رشد .

ثم عرضت في الفصل الثالث من الباب الثاني للغزالي ، الذي يناقش ابن باجة اعماله وينتقدها في كتاباته وخصصت البالب الثالث لابن باجة في فصلين ناقشت في أولهما بالتفصيل اراءه في النفس والعقل حيث تناولت بعد تمهيد اولي : المعرفة والنفس وعلم النفس الباجوي خاصة التخيل واقسام وعدد العقول ثم نظرية المعرفة والصدق والكذب واليقين والظن . وانتقلت في الفصل الثاني الي نقد ابن باجة للحياة الاجتماعية وقد التزمت بعرض اراء الفيلسوف وتحليل نصوصه دون اللجوء الي عقد مقارنات بينها وبين الكتاب الغربيين وحبذ لو فعلت ، فابن باجة في تدبير المتوحد يتحدث عن النوابت وهي فكرة يمكن مقارنتها بما كتبه كولن ولسن عن اللامنتمي والرافض الناقد للمجتمع الغربي .

وتتبعت المؤلفة في الباب الرابع افكار ابن باجة عند الفلاسفة اللاحقين عليه خاصة في المغرب والاندلس حيث اوضحت ان موضوع العلاقة بين الفيلسوف ومجتمع سيطر عليه الدين هو جوهر قصة ابن طفيل " حي ابن يقظان " وقدمت في الفصل الاول من هذا الباب تحليلا لهذا العمل موضحة مقدار تاثير ابن باجة عليه وفي الفصل الثاني تناولت نفس القضية عند ابن رشد من خلال اعماله خاصة فصل المقال . وليتها تتبعتى الفكر السياسي لدي الفلاسفة المسلمين في المشرق بعد ابن باجة .

وفي الختام أكدت علي ما توصلت اليه من نتائج وهي ان نظرية ابن باجة حول النفس والعقل قد صيغت في عقول الفلاسفة المسلمين لخدمة غرضين : احداهما هو توضيح وتاكيد قدرة العقل البشري ، اذا ما طور وفق لانجازات الفلسفة القديمة في الوصول الي الحقيقة المطلقة . والهدف الثاني من نظرية العقل من وجهة نظر ابن باجة هو تبرير الانسلاخ عن مجتمعه الذي كان يعتقد أنه لا سبيل الي تقويمه ويمكن ان نقول ذلك عن فوزية عمار التي حرصت علي ان تستخدم المصطلحات العقليةالمتعارف عليها ولم تخش أن تستخدم مصطلح الفلسفة دون غيره من مصطلحات يفرضها البعض في المجتمع .

ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر

تأليف : د. الزواوي بغورة

عرض: د. أحمد عبد الحليم

قدم الأستاذ الجزائري الدكتور الزواوي بغورة بجامعة قسنطينة والمتخصص في دراسات في ميشيل فوكو دراسة جديدة متميزة حول " ميشل فوكو في الفكر العربي " صدرت عن دار الطبيعة ببيروت سبتمبر ٢٠٠١ . وهو عمل يتكون من مقدمة وخمسة فصول وخاتمة

يطرح المؤلف في المقدمة السؤال عن كيفية ظهور خطاب ميشيل فوكو في الفكر الغربي المعاصر وكيف تحول إلى مرجعية فكرية أساسية لمجموعة من المفكرين العرب المعاصرين الذين فكروا في جملة من مسائل وقضايا الفكر العربي بمفاهيم هذا الفيلسوف منيعا في التحليل طريق تتلخص في احترام قواعد ومعايير كل مفكر من المفكرين المدروسين مع محاولة تحليل السؤال من خلال الطرح العام أو المشروع العام للمفكر.

يخصص الفصل الأول ميشل فوكو في الدراسات العربية لتناول مجموعة من القضايا العامة التمهيدية المتعلقة بطبيعة الحضور الفلسفي للفيلسوف الفرنسي في الدراسات والأبحاث العربية من خلال التساؤل عن مدي معرفة القارئ والباحث العربي بفكر هذا الفيلسوف من مختلف أنواع الدراسات المكرسة له سواء ما يتعلق بالترجمات (وقد ترجمت معظم أعماله) أو المقالات المنشورة في المجلات أو الكتب المتخصصة أو الاطروحات الجامعية المعدة حوله . ويناقش في الفقرة الأولى من هذا الفصل ما كتبه فوكو حول الثقافة العربية من خلال سيرته الذاتية وعلاقته بالعالمين العربي والإسلامي ويري الباحث أن فوكو على الرغم من عدم دراسته للثقافة العربية ألا أن أفكاره ومنطلقاته تسمح له بالالتقاء بالثقافة العربية وغير العربية . ويعرض لبعض أحداثه سيرته توضح ذلك خاصة تنديده بما يحدث في الجزائر . وتأثيره في طلابه العرب حين كان يقوم بالتدريس في الجامعة التونسية ومشاركته أول مرة في العمل السياسي من خلال المظاهرات التي قام بها هؤلاء . ودفاعه عن اللاجئين السياسيين وتأسيس لجنة للدفاع عن حقوق المهاجرين بعد مقتل الشاب الجزائري جيلالي بن علي والعامل محمد زياب ألا أن مساندته لإسرائيل حالت دون استمراره في هذه اللجنة .

وتناول في الفقرة الثانية ميشيل فوكو في الدراسات العربية محاولا الإجابة عن سؤالين يتعلق الأول بأسباب الاهتمام أو لماذا الاهتمام بفوكو والثاني يتعلق بطبيعة الاهتمام

أو بكيفية الاهتمام كيف قرأ ودرس وتعامل ووظف وأول الباحث العربي نص ميشيل فوكو ويشير إلى قراءة بعض الأساتذة العرب لاعمال فوكو في إطار التيار البنيوي مثل ذكريا ابراهيم وعبد الوهاب جعفر ومن اهتم بالناحية النظرية والمنهجية مثل محمد علي الكبسي والدراسة الموضوعية للسيد ولد أباه ومن لا يري فيها إلا قيمة تاريخية فؤاد ذكريا أو انها تشكل خطر علي الإنسان عبد الرازق الداوي .

ثم يعرض لحقيقة موقف فوكو من قضايا اللغة والذات والتاريخ . وبعد هذا الفصل التأسيسي الطويل الذي يبلغ ثلث الدراسة ٤٢ صفحة من ١٣٥ يتناول في الفصل الثاني محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي في مقدمة واربعة أقسام :

أولا: في أسباب البحث في التراث حيث. يطرح جمله من المسائل النظرية المتعلقة بالمشروع الفكري للمغربي محمد عابد الجابري والمتعلقة أساسا بالأدوات المنهجية والمفاهيم العلمية المستخدمة ثانيا: في مفهوم التراث والحداثة ثالثا الأدوات المنهجية الموظفة ومرجعيتها مثل : الخطاب ، الايستمية ، السلطة . حيث يقدم (محاولة لتحليل كيفية) توظيف مفاهيم تعود إلى مرجعية معينة لمناقشة موضوعات فكرية مغايرة لها من حيث الخلفية الفكرية وطبيعة الموضوع . حيث ينتهي إلى أن المرجعية الفكرية تبقي مسألة أساسية في كل مساهمة فكرية ذلك لان المفهوم لا يمكن فصله بشكل إجرائي عن منظومته الفكرية مما يتطلب من وجهة نظره مواجهة المسالة أما بواسطة إبداع مفاهيم خاصة بالفيلسوف أو توظيف مفاهيم متداولة في حقل فلسفي مع تطويرها و إثرائها وإغنائها أي الاجتهاد ضمن معطياتها . (ص٦٥).

ويتناول الفصل الثالث الذي يخصصه لمحمد اركون ونقد العقل الإسلامي بعد المقدمة : مفهوم الإسلاميات التطبيقية ومفهوم العقل الإسلامي . فاركون يطرح الإسلاميات التطبيقية مقابل الإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق الذي يعني عنده خطاب غربي حول الإسلام . وتتكون الإسلاميات التطبيقية من ممارسات علمية متعددة الاختصاصات يقصد بحث موضوعها من جميع الجوانب ويهتم اركون بالمنهجية الاركيولوجية في دراسة التاريخ . وبين المؤلف أن اركون يقصد بمفهوم العقل الإسلامي ليس المفهوم الجاري لدي فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الافلاطونية المحدثة والأرسطية بل القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيدلوجية القوة الخاضعة للتاريخية (ص٧١) ويعرض في للتراث وبعض معالم منهج دراسة التراث والحداثة ومفهوم السيادة العليا والسلطة السياسية والمعرفة والسلطة حتى يتسنى له في القسم الثالث بحث الحداثة والعلمنة وحقوق الإنسان.

ويدور الفصل الرابع فتحي التريكي والفلسفة الشريدة حول جهود المفكر التونسي تلميذ ميشيل فوكو ويعرض في مقدمه واربعة أقسام لمفهوم الفلسفة الشريدة ، ولعلاقتها بمشيل فوكو ، وأهدافها ثم منهج الفلسفة الشريدة ومكانتها في تاريخ الفلسفة فما يميز التريكي عند المؤلف عن باقي الدارسين العرب ممن لهم علاقة بفوكو هو انه يحاول تأسيس فلسفة ويشغله جملة من الأسئلة الفلسفية. ويشير إلى دراسة للتريكي وتوضح ذلك بعنوان " فوكو والفلسفة والمفتوحة " بالفرنسية في الكراسات التونسية ١٩٨٩ حيث بين التريكي مسألة غاية في الأهمية فيما يتعلق بالموضوع المدروس حيث يري أننا بدلا من التفكير في إنتاج فوكو من الأفضل النظر في أثره ومن هنا ندرك العلاقة بين المفكرين التي تحاول الوقوف عليها . ثم يعرض للفلسفة الشريدة ومفهومها للعقل والسلطة والحرية .

ويعرض في الفصل الخامس والأخير لمطاع صفدي ونقد العقل العربي . فصفدي يتميز بكونه مترجما ودارسا لنصوص المفكر الفرنسي ومفكرا ببعض مسائل الفكر العربي (بواسطة جملة من مفاهيم هذا الفيلسوف ايضا . ويعرض المؤلف) لهذه الوجوه الثلاث في أقسام دراسته الثلاث . خاصة دراساته عنه في مجلة الفكر العربي المعاصر ، والعرب والفكر العالمي يحلل كتابه نقد العقل الغربي خاصة مسألة المعرفة والسلطة . ويقدم في الخاتمة بعض النتائج منها :

١ - أن نصوص فوكو الأولى والأخيرة المجمعة في أربعة أجزاء ودروسه في الكوليج دى فرانس لم تترجم بعد بعد للعربية وان هنالك جوانب أساسية من فلسفة ميشل فوكو لم تحظ بالدراسة من قبل الباحث العربي مثل علاقته بكانط وماركس وهوسرل وفرويد وبعض القضايا الرئيسة كالمعرفة والسلطة والتراث والأخلاق والجمال

٢ - إن مواضيع من قبيل التراث والحداثة والتاريخ والحاضر والمعرفة والسلطة والعقل والنقد كانت مواضيع مشتركة بين الباحثين العرب حيث وجدنا مفاهيم مثل الخطاب الابستمية والسلطة في إطار مشروع الجابري لنقد العقل العربي ومفاهيم مثل والمعرفة النقد العقل العربي ومفاهيم مثل التاريخ الجديد ونظام المعرفة والسلطة والا مفكر فيه والمستحيل التفكير فيه لدى اركون في مشروعه لنقد العقل الإسلامي ومفهوما كاملا للفلسفة باعتبارها تشخيص للواقع عند التريكي ومسألة الآخر والإنساني والمعرفي والسلطوي وامكانية نقد العقل الغربي والحداثة الغربية في سياق تفكير صفدي في المشروع الثقافي العربي .

٣- أن حضور ميشل فوكو في الفكر العربي المعاصر بمختلف أشكاله كان حضورا أساسيا وإيجابيا يعادل حضور ديكارت وماركس ورسل وسارتر .

"محاضرات في علم الأخلاق"

للدكتور أحمد عبد الحليم عطية

عرض : الدكتور جمال مفرج

أصدرت دار الثقافة العربية بالقاهرة كتابا في الأخلاق عنوانه" محاضرات في علم الأخلاق " للدكتور احمد عبد الحليم عطية أستاذ الأخلاق والقيم بقسم الفلسفة ،كلية الآداب ، جامعة القاهرة .وهو كتاب يضم مجموعة من الدراسات في علم الأخلاق تتناول الأخلاق الأرسطية أثرها في نظريات الفلاسفة المسلمين، والأخلاق الديكارتية ، والأخلاق الهجيلية ، والأخلاق عند نيتشة،مضافا إليها المحاضرات إلى ألقاها جلاروز ، الأستاذ الإسباني بالجامعة المصرية القديمة ، عن بطلر وكانط ، والتي تشكل في مجملها ، نماذج للنظريات الأخلاقية في "السعادة " و " والضمير" و "الواجب" وهكذا تناول المؤلف في الدراسة الأولى ، التي عنونها "الأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفلسفة الإسلامية" الدراسة النظرية الأخلاقية الأرسطية التي تضمنها كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وامتدادها لدى الفلاسفة العرب المسلمين . واختار كمثال على ذلك : الكندي ، الفارابي ، وابن عدي ، والعامري ، ومسكويه ، وابن باجة ، وابن رشد . أي أنه بحث عن امتداد النظرية الأرسطية في العالم العربي شرقا وغربا .

وتناول المؤلف في الدراسة الثانية ، التي عنوانها "الأخلاق الديكارتية" فلسفة ديكارت الأخلاقية التي لم تجد اهتماما من جانب مؤرخي الأخلاق العرب ، وكانت قليلة الاهتمام ، أيضا ، من جانب المؤرخين والكتاب الأخلاقيين الفرنسيين والإنجليز أنفسهم . وذلك يرجع إلى قلة رصيد ديكارت من الكتابة الأخلاقية ، من جهة ، وتشتت أفكاره الأخلاقية القليلة من جهة أخرى . وينتهي الكاتب من دراسته هذه إلى الحكم على الأخلاق الديكارتية بالسلبية ، إذ هي تبدو له مجرد بعث للفلسفة الخلقية السقراطية ولمثيلتها الرواقية ، دون تجديد يذكر .

وفي الدراسة الثالثة ، التي خصصها "للأخلاق الهيجلية" ، عرض المؤلف ، أولا ، الأخلاق الكانطية التي بدأ هيجل بتمثلها والتتلمذ عليها شارحا ، ثم ناقدا ومطورا . وعرض ، ثانيا ، مراحل تطور تفكير هيجل الأخلاقي في مؤلفاته المختلفة . وفي المرحلة الثالثة ، عرض الأخلاق الهيجلية كما تحددت واكتملت في "أصول الحق" أو الأخلاق العينية الاجتماعية وأخيرا ، عرض المؤلف موقف هيجل من الأخلاق الكانطية . وبالأجمال ، تناول المؤلف الأخلاق "الهيجلية" في صورتها الكاملة .

أما الدراسة الرابعة ، فخصصها المؤلف للأخلاق عند الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه" . وهي أخلاق أثارت الكثير في الجدل حولها ، وحول صاحبها الذي احتل مكانة فريدة في تاريخ الأخلاق .ويحاول المؤلف أن يلج أخلاق نيتشه من خلال "القيمة" لأنه يرى أن الأخلاق عنده هي اقتراح لإعادة تقييم القيم . وبالفعل ، فإنه ليس من المبالغة أن نقول أن مفهوم القيمة عند نيتشه يستتبع قلبا نقديا لكل الأحكام والتقييمات الخلقية . هذا وقد قسم المؤلف دراسته هذه إلى أربعة أقسام ، خصص الأول منها لبيان مكانة فلسفة نيتشه في الفكر الفلسفي المعاصر ، وخصص ثانيها لنظرية القيمة عند نيتشه ، وثالث هذه الأقسام خصصه لكتابات نيتشه في القيم . أما رابعها ، فقد خصصه للقيم وإرادة القوة . وانتهى من ذلك إلى أن نيتشه ، الذي كان ينعت نفسه بأول اللاأخلاقيين هو الأخلاقي الأول،

هذا ، وتضمن الكتاب ، بالإضافة إلى هذه الدراسات الأخلاقية محاضرات الأستاذ جلارزا التي ألقاها في الجامعة المصرية وخصصها لعلم الأخلاق . وأختار المؤلف في هذه المحاضرات تلك التي خصصها جلارزا "فلسفة الضمير عند بطلر" و "لفلسفة الأخلاق عند كانط" ، وذلك بسبب أهميتها لدارسي فلسفة الأخلاق .

وهنا يجب علينا أن نشير إلى أن الدكتور أحمد عبد الحليم عطية سبق أن قدم في نفس العام الحالي كتابا آخر ضمنه محاضرات الأستاذ جلارزا في الفلسفة العامة . وهو يقول عن هذه المحاضرات بأنها تتميز بما يمكن اعتباره الصورة الأولية الناضجة للدرس الفلسفي ، والتي كانت ولا تزال الصورة التي أعتمدها الباحثون وأساتذة الفلسفة التاليين عليه في كتبهم الجامعية .وبالإجمال الكتابان مهمان ، ومكملان لبعضهم البعض . وهما يقدمان المعلومات ، ويفتحان النقاش ، ويحلقان بنا في فضاء الفلسفة الرحب.

نيتشة ،الفيلسوف الثائر

تأليف : د. جمال مفرج

صدر بالمغرب، عن دار(إفريقيا الشرق) للباحث الجزائري وأستاذ الفلسفة بجامعة قسنطينة جمال مفرج كتاب عنوانه " نيتشة ، الفيلسوف الثائر ".والكتاب كما ذكر المؤلف في مقدمته جاء ليحاول الإجابة على سؤال مهم هو :هل استطاع نيتشه ان يتخلص من ميتا فيزيقا الغرب وعقائده كما كان يدعى؟ أم انه ظل مرتبطا بهذا الإرث الذي حاربه بعنف ؟ والذي يراه المؤلف , كما جاء في مقدمته ؟ ان هذه الإشكالية لم تطرحها على نفسها الكتابات التي خصصت في العالم العربي لدراسة فكر نيتشه وفى رأيه ، فان ذلك يرجع ألي ان تلك المحاولات لم تكن ألا مداخل , أو تمهيدا ، للتعريف بالفيلسوف أما في الفكر الغربي , فان صاحب الكتاب يعترف ان مشكلته ليست جديدة , فقد تناولها , في السابق , ثلاثة من كبار الفلاسفة الألمان ،هم : (مارتن هيدجر M.heidegger)

و(كارل ياسبرز k.jaspers),و(اوجين فنك E.fink), وكلهم , في راية , يرون ان نيتشه لم يستطع التخلص من قيده ؛ فهايدغر يري ان نيتشه يمثل نهاية الميتافيزيقا الغربية ولكنه لا يعلن عن بداية جديدة , لانه , في نظره , ظل يتحرك ضمن فكرة" التغير " وفكرة " الثبات " اليونانيتين ، وان كان يدفع بهما ألي حدودهما القصويين . أما ياسبرز فيعلن ان نيتشه يظل مرتبطا بالمسيحية حتي و هو يهاجمها . وبالنسبه أليه كما بالنسبه (لجوليفيه) , فان فكرة" الإله " تظل تسيطر علي أفق فكرة حتي وهو يعلن عن موتها . أما بالنسبة لاوجين فنك فهو لا يختلف عب سابقيه , إن معهم , وهو يري انه لا يكفي انم نسخر من الميتافيزيقا لنعلن موتها . أيان نيتشه يظل , في رأيه , أسيرا لهذه الأخيرة .

والذي يراه صاحب الكتاب هو ان هذه الآراء فيها نصيب من الصحة غير منكور . ولكنها تخطئ حين تحاول تأويل فلسفة نيتشة لحسابها الخاص , فهايدغر , كما يقول المؤلف يؤول فلسفة نيتشه علي ضوء ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة . وياسبرز يؤولها من خلال نزعته الدينية .ويؤولها فنك من خلال فلاسفة العصور الوسطي الذين كانوا يرون ان الوجود يساوي القيمة . هذا , وقد قسم الكاتب كتابه الي مقدمة , واربعة فصول وخاتمة . فخصص الفصل الأول منه , الذي سماه " الوجه والقناع " لحياة نيتشه وفكره , وبين فيه , عن طريق عمل تركيبي ضخم وجميل , ان فكر نيتشه لا ينفصل عن حياته وعن عصره الذي طبعه بطابعه علي الرغم من ان فلسفه نيتشه هي حملة عشواء علي عصره , وعلي الرغم , أيضا من ان نيتشه كان يعلن , دائما , ان كتاباته " ليست في أوانها " .

أما الفصل الثاني ,"من الانحطاط الي العدمية " فقد خصصه لدراسة مشكلة الانحطاط التي تظل , في رأيه. أهم المشاكل في فلسفة نيتشه علي الإطلاق وهكذا بين فيه أسباب انحطاط الحضارة الغربية كما يراها نيتشه . وقال إنها أسباب فيزيولوجية . كما بين مظاهر الانحطاط في القيم العليا من خلال الدين والميتافيزيقا والأخلاق والفن والعلم . وانتهي الي ان النتيجة المنطقية لكل ذلك عند نيتشه هي إعلانه عن حلول " العدميه " التي يقر فيها البشر ببطلان كل القيم التي أمنوا بها الي ذلك الحين , وبفشل كل المشاريع التي كانت تشد الإنسان الي" عالم السماوات "أو " عالم الحقائق .

هذا وأما الفصل الثالث الذي سماه "من إدارة القوة الي العود السرمدي " فقد خصصه للفلسفة البنائية لنيتشه , أو فلسفته الإيجابية , فإذا كانت المرحلة الأولى , التي حلل فيها نيتشه أسباب الانحطاط , مرحلة هدم و"تفلسف بالمطرقة " فان المرحلة الثانية تأتينا بتوكيد و إثبات " للعالم الوحيد" و" للقيم الوحيدة " التي تبقي بعد زوال تلك التي كانت عليا وبعدما كانت تسيطر , في المرحلة الثانية , هي إرادة إثبات لكل ما هو ارضي ، أي كل ما هو متعدد . وهذا الثبات هو الذي يتولد من جديد مع كل "عود" بهذا المعني , فان فلسفة نيتشه هي فلسفة " النعم المتحمس " الذي يقال للحياة .

وخصص المؤلف الفصل الرابع , الذي سماه " من العود السرمدي الي الإنسان الأعلى " للفكرة التي كانت تحرك مشروع نيتشه بكامله , وهي فكرة " الإنسان الآلي " فهي التي كانت الأصل في تقسيم الأخلاق , وفي التقسيم الانطولوجي للوجود , وتصنيف الفنون والعلماء ....الخ. وما إقراره بإرادة القوة والعود السرمدي ألا من اجل الدعوة الي سيطرة لإنسان الأعلى في اعلي مراحل تطور الإنسانية.

واما الخاتمة , فقد ضمنها المؤلف تلخيصا لأهم النتائج التي توصل أليها والقي فيها مزيدا من الضوء علي المشكلة المطروحة , وهي نتائج بينت ان نيتشه , وان كان لم يتحرر بصورة كلية من التراث الفلسفي الذي هاجمه , ألا انه سمح بنقده للفلسفة ان تتقدم , ولعلها لم تكن تتقدم لولاه.

هذه هي أذن محاولة جمال مفرج الذي اعد أطروحة في الماجستير عنوانها " فلسفة القيمة عند نيتشه " ودكتوراه دولة وعنوانها قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري " وهي محاولة يبدو إنها أثارت جدل الكثير من المتخصصين في الفلسفة . واما الطريقة التي صور بها صاحبها هذا " الفيلسوف الثائر " فيبدو إنها ستثير الكثير من النقاش .

"مفهوم العهد في الزوهر : دراسة في التصوف اليهودي"

رسالة دكتوراه للباحث يحيى زكري

نال الباحث يحيى ذكري المدرس المساعد بقسم الفلسفة بآداب القاهرة درجة الدكتوراه في الفلسفة عن بحثه "مفهوم العهد في الزوهر :دراسة في التصوف اليهودي من جامعة القاهرة يوم الثلاثاء ٢٠٠١/١٠/٣٠ تحت إشراف الدكتور حسن حنفي . ويدور هذا البحث حول إشكاليتين إحداهما فلسفية والثانية تاريخية .

تتحدد الإشكالية الفلسفية في التساؤل التالي : هل هناك علاقة بين تطور الكون والتاريخ البشري ؟ وإذا ما كانت هناك علاقة فما هي طبيعتها ؟ إلى أي مدى يمكن اعتبار أن تطور الكون ما هو إلا مقدمة طبيعية لتطور التاريخ البشري ؟

ويرى زكري في بحثه أن هناك ثلاث مراحل مر بها الكون وتم التعبير عنها : بالعهد التام ، العهد الذي لا ينضب ، العهد الأبدي ، أي أن للكون ماضي ، وحاضر ، ومستقبل ، وتم التعبير عن ذلك في حركة هابطة من أعلى إلى أسفل وهذا ينطبق على التاريخ ذاته ، والذي تكون بدوره من ثلاث حقب ماضية ، وحاضرة ، وآتية . ويكمن الفرق بينهما في أنه إذا ما كانت حركة الكون هابطة من أعلى إلى أسفل ، فإن حركة التاريخ حركة عكسية تبدأ من أسفل وتنتهي إلى أعلى ، وكلاهما من الماضي إلى الحاضر من الخلف إلى الأمام .

وإذا ما كان الكون يقوم في الأساس على منطق التضاد الذي تمثل في أن هناك مبدأين يتصارعان في هذا الكون وهما الخير والشر ، وأن العلاقة بينهما هي علاقة حرب مستمرة لا تنتهي . فإن التاريخ يخضع لمثل هذا المنطق ، والذي يتجلى في علاقة إسرائيل بغيرها من الأمم الأخرى ، والتي أتسمت بطابع الصراع الأبدي والمستمر بينهما. ومن هنا ظهر التفسير المتباكي للتاريخ والذي تمثل في العزف الدائم والمستمر على وتر المعاناة والاضطهاد ، لدرجة أعتبر معها مثل هذا الاضطهاد اضطهادا لا تاريخيا أو أضطهاد دوراني . وانعكس هذا بدوره على أول فقرة افتتاحية في نص الزوهر وأول آية تم توظيفها للتعبير عن تلك اللحظة (نشيد الأنشاد٢/٢) : كالسوسنة بين الشوك "والتي جاء التعليق عليها بدوره معبرا ، حيث رمز بزهرة السوسن إلى إسرائيل وبالأشواك إلى الأمم الأخرى .

وعلى الرغم من أن الأزمة التي واجهت الوعي اليهودي تعد أزمة تاريخية ، مثل تلك الأزمة التي استخدمها "الزوهر" شرعية "الشوك" إلى أنها جاء من أجل التأكيد على نقيضها الحرية "حيروت" وأن تلك الحرية تتم خارج التاريخ الكوزمولوجيا لا داخله ، خاصة وأنها اعتبرت بمثابة ختم "علامة" العالم الأتي .

تعكس هذا البنية الشعورية لجماعة مضطهدة في التاريخ ، مما دفعها إلى الهروب من هذا الواقع والاستعاضة عنه بواقع أخر بديل ، من صنع الوعي، هذا الواقع البديل الذي لا بد

وأن يكون على النقيض تماما أو صورة مقلوبة لهذا الواقع البائس واقع المعاناة والاضطهاد ، ليكون واقع الحرية والأمل والتفاؤل . وعلى ذلك يمكن اعتبار أن الزوهر في مجمله ما هو إلا منشورا للحرية والخلاص وهذا وإن دل على شئ فانه يدل على طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والتاريخ ، وإن جاء النص في شكل مقلوب "الحرية" لهذا التاريخ "الاضطهاد" مؤسسا لميتافيزيقا الأمل في مواجهة واقع بأس مرير . وعلى ذلك يمكن القول أن التاريخ هو الأصل وأن الكوزمولوجيا ما هي إلا بمثابة الفرع لمثل هذا الأصل .

ثانيا الإشكال التاريخي : وقد انتهى الباحث إلى البرهنة من داخل النص ذاته ، أنه نص منتحل لا مقدس ، وأنه ظهر في القرن الثالث عشر الميلادي في بيئة محددة هي "أسبانيا" ، أن مؤلفه هو موسي بن اليوني وليس شمعون بن يوحاني في فلسطين في القرن الثاني الميلادي . إلا أن الهام في البحث هو التساؤل عن مدى تواصل أو انقطاع الزوهر مع التراث الإسلامي ، خاصة بعد تأكيد العديد من الدراسات أن أنساق الفلسفة الإسلامية الثلاث من كلام وفلسفة وتصوف ، قد أنعكس على الفكر اليهودي فظهر علم الكلام اليهودي (عند الفيومي) والفلسفة اليهودية (عند ابن ميمون) والتصوف (عند ابن فاقوده) . إلا أن المتأمل في نص الزوهر يمكنه أن يلتمس بسهولة أنه كان يتصارعه إطاران نظريين ، بداية الإشكالية مع التراث الإسلامي والتوجه نحو اتجاه حضاري جديد المسيحية الغربية (الكاثوليكية) ، وقد تجلى ذلك في إحدى العقائد المسيحية الشعبية (عقيدة المطهر) ، ومناهج التفسير الأربعة.

في حين أنه على المستوى الإسلامي ، فقد ظهر التأثير بفرقة إسلامية محددة الشيعة الإسماعيلية الباطنية وخاصة في مبادئ التفسير الثلاثة ، كما ظهرت أحد العقائد الإسلامية الشبيهة مثل عجب الذنب من أجل البرهنة على عقيدة المعاد الأخروي . يتم تناول الباحث أثر الزوهر في الفكر اليهودي : حيث يميز بين الأثر الإيجابي والأثر السلبي ، الأول الذي مثله تيار يهودي ظهر في شرق أوربا في القرن الثامن عشر وهو الحسيديم ، بالإضافة إلى مارتن بوبر . و الأثر السلبي يتمثل في إسبينوزا ، إسرائيل شاحال وأخيرا ظهر اتجاه ثالث حاول تجاوز كلا التيارين استنادا إلى أحد المفاهيم المعاصرة ألا وهو مفهوم القراءة ، حيث قام بنقد "الزوهر" الشكل والمضمون. وحاول الباحث ، مناقشة مثل هذه المحاولات محاولا تقديم قراءة جديدة للزوهر ، عبر إنجازات اليهودية المعاصرة .

ويناقش الباحث علاقة الزوهر بالمشنا وتمثل المقدمة "الزوهر / المشنا " ، أهم إحدى النتائج العامة ، على اعتبار أن الزوهر بوصفه "المشنا الباطنية" ، لا يعدو كونه إلا إعادة قراءة المشنا الفقهية وخاصة شريعة المواريث ، أي الانتقال من الفقهي إلى الكوزمولوجي . كما اعتبر أن "عهد الختان" ، " العهد الإبراهيمي" هو أهم العهود على الأطلاق في المشنتين.

فلسفة الأنا بين ماكس شترنر والهيجليين الشبان
رسالة ماجستير للباحث أيمن أحمد محمد

نوقشت بكلية الآداب جامعة القاهرة . رسالة الماجستير المقدمة من الباحث ايمن أحمد محمد المعيد بقسم الفلسفة و موضوع "فلسفة الأنا بين ماكس شترنر والهجليين الشبان" دراسة في الفلسفة السياسية الحديثة تحت إشراف أ.د. حسن حنفي حسنين وشارك في المناقشة كل من د. محمود رجب والدكتور إمام عبد الفتاح يري الباحث ان الأنا عند شترنر هي أساس فلسفته ولتحديد مفهوم الأنا يوضح ان شترنر حين قارن فلسفته مع فشته شعر ان السؤال عن الأنا قد يخص شترنر دون غيره ,لانه محور فلسفته رغم ما ذكره هيجل عن الأنا في أصول فلسفة الحق : واصفا إياها بأنها الانتقال من مرحلة اللا تعين غير المتميز الي مرحلة التميز ووضع التحديد لمضمون معين وموضوع ما .

يبدو من خلال هذه العبارة تأثر شترنر بهيجل بوضوح ، ألا أن وضع الأنا عند شترنر يختلف عن وضعها عند هيجل حيث جعل من الأنا أساسا لفلسفته كلها مما يجعل الأنا عنده ليست، مجرد صورة مكبرة لفكرة الأنا عند هيجل بقدر ما تنطوي علي دلالات وابعاد عميقة أضافها شترنر علي مفهوم الأنا ، وما كان للانا ان تحتل هذه المكانة لولا ثلاثة أمور

أولا : كون شترنر فيلسوفا هيجليا , ظن انه يتجاوز أستاذه بشكل أساسي بإدراكه لأهمية البعد الفردي الذي انفلت من هيجل لمصلحة الوحدة وبناء الدولة .

ثانيا: الوصول إلى الأنا عند شترنر ينطوي علي مراجل، ظن انه لابد من تجاوزها، لان المواطن أو الإنسان ليس إلا الإنسان المجرد أو المصطنع من الإنسان من حيث وشخص رمزي ومعنوي إلى الفرد وهو الإنسان الحقيقي الذي لا يتعرف علي نفسه إلا بكونه أنانيا ثم الأنا التي تمثل بعدا ميتافيزيقيا للفرد ومن الأنا الي الوحيد نهاية جميع المقولات

ثالثا : ظن شترنر انه يتجاوز فيورباخ علي اعتبار ان الحقيقة ممثلة في الأنا الفردية متجاوزا الماهية الإنسانية والتي لا تعدو كأنها وهما وتجريدا خياليا .

يحاول الباحث طرح مشكلتين : الأولى هل الغي شترنر مفهوم الدولة لمصلحة الفرد أم انه احتفظ به دون ان يستغني عنه ؟ والي أي حد يمكن اعتبار شترنر مؤسس لميتافيزيقا الفوضوية , والثانية: طرح السؤال عن الفرد كحدس فلسفي , ومدي إمكانية تأسيس ميتافيزيقا ألانا , والي أي حد يؤصل الوحيد وملكيته ميتافيزيقا السياسة مما يترتب علي ذلك الانتقال الي الفلسفة السياسية .

وقد اعتمد الباحث علي منهج تحليل المضمون من اجل اكتشاف العناصر الثابتة في العمل الرئيسي الوحيد وملكيته "بالاضافة الي بعض المقالات السابقة والتالية عليه الرئيسي ، حتي يمكن الحكم علي مدي التطور الفكري بين هذه المراحل علي أسس لفظية ومعنوية.

ويتقسم البحث إلى سبعة فصول. يتناول في الأول مدخل إلي فلسفة شترنر :والتيارات الفكرية في عصره ،حياته، واعماله ،الأسلوب والمصطلح. وفي الثاني: مصادر شترنر الفلسفية الدينية والسياسية والتاريخية بالاضافة الي المدخل والمنهج والموضوع والفصل الثالث : البحث عن نسق "طرح السؤال عن النسق في ظل فلسفة وصفت بانها ضد النسق ويتناول نقد النسق المعرفي وبناء النسق الوجودي والفصل الرابع: نقد الليبرالية بداية بالليبرالية السياسية والليبرالية الاجتماعية والليبرالية الإنسانية الممثلة في أشخاص برونو باور وادجار وتسلبجا، والليبرالية الأخلاقية وفي الخامس " نقد الدولة " الموضوع والمصطلح ، ونقد الأخر الجمعي " المتعين""السلبي"ونقد الأخر المجرد والتحول من السلب الي الإيجاب وفي السادس "الفرد وما يمتلك"الموضوع والمصطلح .والفرد كحدس فلسفي وامكانية تأسيس ميتافيزيقا الأنا ،ومحاولة التماس ميتافيزيقا تفي بوصف الوجود الفردي حيث البناء في الماضي والواقع والمستقبل . وفي السابع " الإنسان الأنا" هل تمثل الأنا تجاوز للإنسان أم إلغاء له، حيث التقابل بين العملين من حيث العنوان والبنية والانتقال من ماهية المسيحية الي الوحيد وملكيته ،ونقد النقد ،واوجه التشابه والاختلاف بين الفيلسوفين.

وقد توصل الباحث إلى النتائج الآتية : خروج فلسفة شترنر من فلسفة هيجل ، التناقض بين حياته وعمله ،صعوبة أسلوب شترنر ولغته، وأهمية المصدر الفلسفي عند فيورباخ ،اعتبار الوحيد وملكيته هو قراءة لماهية المسيحية في المقام الأول وان كشف بشكل مباشر كذلك عن الحوار مع برونو باور النسق عند شترنر ليس نسقا معرفيا بقد ما هو نسق وجودي يتم فيه تعميق الأنا انطولوجيا ، و الكشف عن الأنا الواقعي

كشف عن صور متعددة لليبرالي عند شترنر ،وان شترنر لم يسمح لبناء ليبرالية بقدر ما نقدها بصورها المختلفة. ودحض القول بالفوضوية عند شترنر وان عدائه للدولة لا يعني قوله بالفوضوية ، والدليل علي ذلك ان الرابطة هي البديل المنظم لشئون الفرد والذي يحل محل الدولة وقد يكون صور مختلفة من صور الدولة .

ابان " الفرد وما يمتلك"عن ظهور الفرد كحدس فلسفي له مقدماته الأولى الممثلة في المقالات السابقة عن العمل الرئيسي ، وان ميتافيزيقا الأنا قد تم بناءها بالحوار مع المسيحية والليبرالية .

ان فيورباخ شترنر يتفقان اكثر مما يختلفان من حيث نقد هيجل ونقد الدين ونقد الاغتراب ومع ذلك يختلفان في نقطة البداية فقد يراها الأول في الإنسان بينما يراها الثاني في الأنا.

تسعي هذه الدراسة الي تجاوز عرض النصوص وتحليلها إلي محاولة للإفلات من تأثير القراءة الأيدلوجية لشترنر الواقعة تحت تأثير ماركس والتي جاءت محملة بأفكار مسبقة.

الأساس المنطقي للمفارقات
رسالة ماجستير للباحثة عبير عبد الغفار حامد

ناقشت الباحثة عبير عبد الغفار حامد المعيدة بكلية الآداب جامعة بني سويف رسالة ماجستير في المنطق وكانت اللجنة من كل من أ.د. محمد مهران رشوان مشرفا والدكتور اسماعيل عبد العزيز والدكتورة سهام النويهي عضوين وذلك في بحثها وعنوانه الأساس المنطقي للمفارقات . وهي ترى أن العقل هوما يميز الانسان وبه تتحدد انسانيته الا ان هذا العقل في كثير من الأحيان يكون قاصرا عرضه للخطا ؟ لذا كان لابد من وضع شروطا لجعل التفكير صحيحا وخاليا من التناقض وليكون التميز اوضح وكان لابد ان نتبين اين يكون الغلط حتي يظهر الحق ومن هنا كان تميز اليقين في التفكير الإنساني موضوع علم المنطق ، وكذلك تميز الخطأ يدخل في بابه فدراسة المفارقات اذا والتنبيه عليها جزء لا يتجزا من دراسة المنطق بهدف تحقيق سلامة التفكير واتساقه علي الرغم من مخالفتها للتفكير المنطقي ولان كل مفارقه هي خرق لقواعد المنطق التي تضبط التفكير الانساني ، فالمنطق انما يبحث في صواب التفكير وخطأه ، ويضع القواعد التي يمتحن بها صدق المعقولات حتي انه سمي بعلم الميزان.

والمفارقة في معناها العام تعني الشئ المباين كعالم المثل الأفلاطونية . اما المفارقة في معناها المنطقي تعني انها تتالف من قضيتين متضادتين او حتي متناضتين ، تبرهن المفارقة علي صدق وكذب الحكم في وقت واحد ،مثل (مفارقة الكذاب) التي تنص علي "ان كل الاقوا ل التي قالها الكريتيون كاذبة " . فاذا كان ما يقوله صادقا كانت عبارته هو كاذبة بمقتضي انه احدهم. اما اذا كانت عبارته كاذبة فهو بالتالي صادق كما تكمن المفارقة في اكثر صورها تطرفا في التكافؤ بين قضيتين تكون إحداهما نفي للاخري ، فاذا كان لدينا الصياغة التالية :-

ق ⊂ ن ق فان هذه الصياغة ذاتها يمكنها اثبات ن ق، وذلك القانون صحيح في حساب القضايا وهو :- (ق ⊂ ن ق) ⊂ ن ق فان هذه الصياغة ذاتها يمكنها إثبات ن ق ، وذلك القانون الصحيح في حساب القضايا وهو : - (ق ⊂ ن ق) ⊂ ن ق واذا كانت لدينا ن ق ⊂ ق، فهذا يثبت ق ، ومن ثم ق ≡ ن ق . زمن ثم نحصل علي ق ⊂ ن ق . وبهذا المعني للمفارقة نجد إنها تختلف عن المفاهيم منطقية أخري كالتناقض ، حيث يعني التناقض، تقابل حدين أو قضيتين بالإيجاب أو بالسلب مثل قولنا " أ" ولا "أ" وينص مبدأ التناقض علي ان الشئ نفسه لا يمكن ان يكون حقا وباطلا معا علي العكس من المفارقة ، حيث يلزم عن افتراض صدق القضية إنها كاذبة وعن افتراض كذبها انها صادقة ، كما اختلف مفهوم

المفارقة عن المغالطة التي تعني صورة غير صحيحة لحجة ما ... ومن الامثلة عليها في المنطق ، مغالطة الحد الأوسط غير المستغرق او الحد الأكبر غير المستغرق .... الخ
وقد اختلف في تقيم المفارقات الي عدة انواع . فقد اقترح بيانو وجود نوعين مختلفين اساسا من المفارقات ، واطلق علي أحدهما المفارقات الرياضية وعلي الثانية المفارقات الدلالية وهي التي لا تنشا عن خطا في المنطق ولكن نتيجة الغموض او اللبس من بعض الاخطاء غير المنطقية واتبع رامزي ramsey بيانو ان المجموعتين متميزيتان جوهريا
ورأى رامزي انه قسم المفارقات تبعا لمبدأ الأهمية الجوهرية .ورأي أن مفارقات المجموعة الاولي ظهرت في النسق المنطقي او الرياضي ذاته لذلك استلزمت مصطلحات منطقية او رياضية مثل الفئة والعدد , وتشير الي وجود شئ ما خطا في المنطق او في الرياضيات .بينما في المجموعة الثانية من المفارقات لم تكن منطقية خالصة ولا يمكن صياغتها بالحدود المنطقية وحدها , بل تنطوي علي اشارة ما الي التفكير واللغة الرمزية التي لم تكن صورية ولكنها كانت حدود تجريبية لذلك فتلك المفارقات ليست ناشئة عن المنطق المغلوط او الرياضيات , ولكنها ناشئة عن الافكار المغلوطة المتعلقة بالتفكير واللغة .
و نجد هذا التقسيم الثنائي أيضا عند رسل وكارناب وكواين وغيرهم من المناطقة والرياضيين . الا ان هذا التقسيم الثنائي للمفارقات لم يكن صحيحا حيث اعتمد علي الواقع الظاهري لمفردات اللغة المستخدمة في المفارقات خصوصا علي المفردات الي تنتمي الي الرياضيات خاصة وان رامزي كتب كتابه عن اسس الرياضيات ١٩٢٥ وشرح فيه تقسيمه للمفارقات قبل ان تبلغ meta mathmatic ذروتها . ولقد اصبح من الواضح ان عددا من موضوعات مفردات اللغة التي وجدت في مفارقات المجموعة الثانية تنتمي الي الرياضيات وخصوصا كل من أفكار للتركيب المنطقي ، وأفكار اللغة الدلالية semanticalالتي أصبحت أجزاء صحيحة تماما من الرياضيات (نظرية العدد ونظرية المجموعة) هذا بالاضافة الي ان العامل الذي أدى الي تطور المنطق الجديد " الرمزي او الرياضي " هو حاجة الرياضيات إلى أساس دقيق تقوم عليه , لان الرياضيات تقدمت منذ عهد نيوتن وليبتنز بالسرعة نفسها , ولذا فقد بدات محاولة لتوضيح المفاهيم , كمفاهيم الحد والعدد , تلك التي ظلت لفترة طويلة جدا تطبق بنجاح دون ان يكون قد تم تعريفها ، ولم يقتنع الرياضيون برد المفاهيم الرياضية الي المفهوم الأساسي لفكرة العدد , بل طالبوا كذلك بتوضيح فكرة العدد نفسها توضيحا منطقيا . وتطلب هذا البحث في الأسس المنطقية للحساب ضرورة وجود نسق منطقي يتصف بالشمول والدقة الكاملة . ولقد قام كل من بيانو وفريجة ووايتهد ورسل وهيلبرت ببحوثهم في المنطق من اجل تحقيق هذا الغرض أصلا كما أصبحت ضرورة اعادة البناء المنطقي من جديد اكثر إلحاحا حينما لوحظ ان

مفارقات معينة من التي تنشا في الرياضيات ذات طبيعة منطقية عامة .كما ان السيمانطيقا هي جانب من المنطق الذي يدرس معني التعبيرات اللغوية او هو - بصورة ادق - قسم علم ما بعد المنطق الذي يدرس التأولات او الحسابات المنطقية

ويمكن ان ينقسم المفهوم الرئيسي في تحليل المدلولات الي مجموعتين

١- مفاهيم متضمنة فيما يسمي بنظرية الدلالة وتطبيقها علي تعبيرات اللغة المعينه يتوقف الي حد كبير علي اختيار التاويل لمفاهيم الصدق والدلالةوالاسم والما صدق ...الخ

٢ - مفاهيم تنتمي لما يعرف بنظرية المعني حيث الترادف والصدق التحليلي ... الخ. ويتحدد في علاقته بكل التأويلات الممكنة للغة المعينه. وان كان رامزي قال ان مفارقات المجموعة الاولي خاصة بالمنطق بمعني النسق الرمزي ومفارقات المجموعة الثانية وثيقة الصلة بمعني تحليل التفكير , فان المجموعتين منطقيتان.كما ان رسل قد راي ان هذه المفارقات تنشا عما اسماه مبدا الدائرة الفارغة، وتنشا هذه الدوائر من افتراض ان مجموعة من الموضوعات قد تحتوي علي اعضاء , وهذه الاعضاء لا يمكن تحديدها الا عن طريق المجموعة ككل .

وتبين من خلال هذه الدراسة ان المفارقات جزء رئيسي من المنطق الصوري والرمزي المعاصر . كما انها قد تعد جزءا من ما بعد المنطق حيث يرتبط المنطق الرمزي في صورته الحديثة بمشكلات السيمانطيقة المنطقية. وكذلك التركيب المنطقي logical syntax وهو علم دراسة البنية وهو الفرع الثاني من ما بعد المنطق ,وهما يتعلقان بالنظرية الخاصة بطرق وصف مقدمات وخصائص التحليل المنطقي. وكانت هذه المفارقات من أهم الأسباب التي أدت لإدخال بعض المفاهيم الموجهة علي المنطق الرياضي وادت الي ظهور المنطق متعدد القيم .وقادت الي إنجازين رئيسيين في المنطق وهما نظرية الأنماط المنطقية theory of logical types وتبديه نظرية المجموعات axiomatizon of set theory كما شجعت علي ظهور حدسية بروور bouwers intutionism ....,كما ادي ظهور المفارقات الي اضعاف موقف الاتجاه اللوجسطيقي في محاولته رد الرياضيات الي المنطق حيث اتضح ان هذه المفارقات ذات منطقية , مما ادي الي ظهور الاتجاهين الصوري والحدسي. وكلا من الاتجاهين يرفض القول باشتقاق الرياضيات واستغلا المفارقات ليبررا رفضهما.

منطق الفئات وجذوره الإرسطية
رسالة ماجستير للباحث أحمد رشوان أحمد

تقدم الباحث احمد رشوان احمد برسالة إلى قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، لنيل درجة الماجستير في الآداب وموضوعها " منطق الفئات وجذوره الارسطية " وتكونت لجنة الناقشة من كل من أ.د. محمد مهران مشرفا وعضوية كل من د. إسماعيل عبد العزيز والدكتور محمد فتحي . وقد اوضح الباحث في عرض بحثه : اختلاف مفهوم الفئة في المنطق عن مفهومها المألوف ، ففكرة الفئة تطورت في المنطق ، فتوجد فئة تحتوي عضوا واحدا ، وتسمي فئة ذات عضو واحد وفئة أخرى لا تحتوي على أعضاء وتسمي الفئة الفارغة ، في حين أن الفئة بمعناها المألوف هي مجموعة من الأفراد التي تشترك في خصائص معينة وكل فرد من هذه الافراد يكون عضوا في هذه الفئة . ومعظم الفئات يعد ذا أهمية مركزية بالنسبة للمنطق الارسطي والحديث ، لان منطق الفئات ليس فقط أساس تاريخي للتطور في المنطق الرمزي ولكنه صورة بسيطة وجيدة لتقديم جميع الموضوعات المنطقية ، فالقياس ما هو إلا علاقة بين ثلاث فئات والتي تكون بدورها ثلاث قضايا ، والقضية ما هي إلا علاقة بين فئتين واذا كانت القضية هي الوحدة الأولية التي تتكون منها أي عملية فكرية ، والفئة هي الوحدة التي تتكون منها أي قضية منطقية ، لذا تعد الفئة الوحدة الأولية التي تتكون منها جميع الموضوعات المنطقية.

واذا كان تاريخ المنطق الحديث بدا ببناء منطق الفئات فان كلمة فئة لم تعرف في المنطق الارسطي الا ان نفس معناها كان متضمنا فيما اسماه ارسطو بالحدود وانه ناقش جميع موضوعاته المنطقية من خلال ادراكه التام لتصور الفئة والعلاقة بين الفئات ، فالواقع ان المنطق الارسطي كله يمكن ، رده الي منطق الفئات والعلاقة الاساسية بين الفئات ، لذا يعد ارسطو الواضع الحقيقي لمنطق الفئات .

ويتالف البحث من خمسة فصول. يتناول الباحث في الفصل الاول تحديد معني الفئة وأنواع الفئات عن طريق المعني والماصدق وأيضا عن طريق علاقة الفئة بدالة القضية ، كما تناول بالتحليل حصر للأنواع الفئات وعلاقة كل نوع بالأنواع الأخرى وموقف ارسطو من هذه الأنواع . وناقش في الفصل الثاني الفئة في المنطق الارسطي والدور الذي لعبته نظرية الفئات في هذا المنطق الارسطي ، والكشف عن الفئات التي افسح ارسطو لها المجال لتشارك في بناء نسقه المنطقي وايضا الفئات التي لم يفسح لها المجال لتشارك في هذا البناء وناقش في الفصل الثالث مفهوم التضمن وعلاقته بالفئة والفرق بين التضمن والهوية والفرق بين التضمن والتضمن الاصيل كما فرق بين التضمن والانتماء مع الرجوع بكل جزئية الي المنطق الارسطي . وتناول في الفصل الرابع حساب الفئات حيث عرض اهم العمليات

والمبادئ القائمة عليها حساب الفئات في المنطق الحديث وهل افسح المنطق الحديث المجال للفئات ذوات العضو الواحد لتشارك في بناء النسق لمنطق الفئات ؟ وهل لهذه العمليات بذورا ارسطية ؟ ويمثل الفصل الخامس المغالطات والمفارقات ومنطق الفئات اهمية خاصة بالنسبة للبحث حيث ناقش اهم المغالطات التي ينطوي عليها منطق الفئات وكيفية تجنبها ، وكما ناقش اهم المفارقات التي ارتبطت بمنطق الفئات وكيفية حل هذه المفارقات مع الرجوع بكل جزئية إلى المنطق الارسطي .

وقد توصل الباحث الي عدة نتائج ومنها :

١ - ان الأساس الذي قام عليه تقسيم الفئات في المنطق الحديث اختلف عن الأساس الذي قام عليه تقسيم الفئات في المنطق الارسطي ، فالمنطق الحديث قسم الفئات إلى نوعين أساسين احداهما فئات وجودية وهي الفئات التي يكون لها اعضاء تحقق صدق دالة القضية ، وعلي هذا الأساس نجد ان ارسطو اعتمد في بناء نسقه المنطقي علي الفئات الوجودية ، لانه لا يؤمن الا بالفئات التي لها اعضاء في الواقع .فالمنطق الارسطي كله علي الرغم من انه يعد منطق فئات الا انه مناقشة منطق الفئات في بناء النسق المنطقي الارسطي اختلف عن مناقشة منطق الفئات في المنطق الحديث ، فارسطو في بناء نسقه المنطقي اعتمد علي الحدود الكلية ولم يفسح المجال للحدود الجزئية ، في حين ان المنطق الحديث اعتمد علي جميع انواع الفئات ولم يهمل أي نوع منها .

٢ - ويعد التضمن علاقة جوهرية بالنسبة لمنطق الفئات وان ارسطو عالج جميع موضوعاته المنطقية وهو مدرك تماما لعلاقة التضمن بين الفئات ، وتسمياته للحدود التي يتكون منها القياس تعد دليلا قاطعا علي ذلك ويقول روبير بلانشي ، اذا كان المنطق الارسطي باسره يقوم علي علاقة التضمن بين الفئات فان ارسطو في بناء نسقه المنطقي اعتمد علي التضمن الاصيل ولم يفسح المجال للتضمن المتبادل ليشارك في بناء نسقه المنطقي .

٣ - منطق الفئات ينطوي علي مغالطات وارسطو نبه إلى هذه المغالطات حتى نتجنب الوقوع فيها ، الا انه لم ينبهنا إلى اغاليط النمط ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن اغاليط النمط تنشا في حالة الخلط بين التضمن والانتماء وان ارسطو لم يفرق بينهما واول من فرق بينهما بيانو ، كما ارتبط منطق الفئات بالمفارقات واهم هذه المفارقات مفارقة الفئة الفارغة وهي تنشا عندما تحاول البرهنة بان لفظا ما يكون فئة وليس فئة في نفس الوقت أي اللاشئ يكون شيئا ما ، في حين أن اللاشئ يكون لاشيء ، وان ارسطو تجنب الوقوع في هذه المفارقات .

شارك في عدد قادم من أوراق فلسفية عن :

فلسفتي

دعوة للأساتذة العرب للكتابة في عدد خاص عن الإبداع الفلسفي العربي المعاصر

يتناولتجارب المفكرين . الفلاسفة العرب المعاصرين ومسيرتهم الفكرية ونظرتهم لواقع ومستقبل الفلسفة في الوطن العربي. والحديث عن مواقفهم الفلسفية الحالية ونظرتهم للفلسفة ودورها في حياتنا والمشكلات الفلسفية الحقيقية التي تهم الأساتذة والباحثين والمواطنين في الفكر العربي المعاصر والفلسفة العربية المعاصرة في دراسة مستفيضة في حدود ٥٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ كلمة على أقراص مرنة Floppy Disk على نظام IBM

الفلسفة النسوية

أولا : النسوية في الفكر الغربي :

قراءة نقدية في النظريات المعرفية النسوية والسياق الذي أنتجت فيه

النسوية تعديلا على علم الأخلاق أو حقل الدراسات الثقافية ؟

كيف قامت الفكرة النسوية بتوظيف الفكر الماركسيي لصالحه ليتم إنتاج فكرة الأقتصاد النسوي ؟

النسوية والحداثة وما بعد الحداثة .

كيف هدمت النسوية مصطلح "الموضوعية" في النظريات الفلسفية والنقدية؟

ثانيا : النسوية في الفكر العربي :

هل هناك أسس معرفية في الفكر الفلسفي العربي يمكن أن تساهم في تأسيس خطاب نسوي ؟

الطريق الثالث : أزمة النسوية العربية . العودة إلى التراث أم الفلسفة الغربية

هل أهتم المفكرون العرب بالنسوية أثناء التنظير للعلاقة بين الفكر والممارسة

تلازم نشأة البحث النسوي في العالم الثالث مع نشأة حقل الدراسات الكولونيالية وما بعدها.

رسالة حول

موسوعة الفلاسفة العرب في القرن العشرين

الزميل العزيز الأستاذ الدكتور /

تحية طيبة ومودة خالصة

أكتب إليكم بخصوص عزمنا على إصدار موسوعة خاصة بأعلام الفلسفة العرب في القرن العشرين . تعريفا بجهودهم وأفكارهم وكتاباتهم للقارئ العربي ونتنبيها للباحثين للدور الذي قام به هؤلاء الرواد في مجالات الفكر الفلسفي المختلفة .وتوطيدا للعلاقات بين العاملين بالفلسفة في أقطار العالم العربي . لذا نتشرف بإدراج أسمكم في هذه الموسوعة . ونتمنى عليكم :

١-التكرم بإرسال سيرة علمية تفصيلية لكم موضحين بها :: الاسم ، ومكان وتاريخ الميلاد ، ومراحل التعليم المختلفة ، وعنوان رسالتى الماجستير والدكتوراه . والجامعة التى تلقيتم بها العلم ومراحل الترقي الوظيفي ، والمؤتمرات والندوات التى شاركتم فيها ، والمؤلفات والأبحاث والكتب التى تعبر عن أفكاركم الخاصة ، وإذا كان هناك دراسات حولكم حتى يتسنى لنا تقديم مادة علمية وافية تعبر بصدق عن جهودكم . مع التكرم بإرسال الأعمال التى ترونها تعبر عن توجهاتكم الفلسفية .

٢-كذلك ما تقترحونه من أسماء أعلام للفكر الفلسفي في بلادكم خاصة من الأساتذة الرواد الذين رحلوا عن عالمنا وما يتعلق بحياتهم العلمية C .V والمصادر الخاصة بدراسة جهودهم

٣-إرسال اقتراحاتكم وملاحظتكم على الموضوعات والقضايا ومداخل الموسوعة حول الكيفية التى يجب أن يكون عليها عمل كهذا لتقديم صورة شاملة عن جهود أعلام الفكر العربي وأهم القضايا التى شغلوا بها

المراسلات : على عنوان المشرف على الموسوعة أو على مجلة أوراق فلسفية .

عمارة ١٨ مدينة هيئة تدريس جامعة القاهرة – الجيزة – ج.م.ع

تليفون وفاكس / ٧٣٤٦٩١٨

د. أحمد عبد الحليم عطية

قواعد النشر في أوراق فلسفية

١- يقبل للنشر بهذه المجلة ، البحوث والدراسات والمقالات ، التي تتميز بالأصالة والجدية في مجالات الفلسفة المختلفة.

٢- يتراوح طول العمل المقدم للنشر بين عشرة صفحات وعشرون صفحة .

٣- تقدم الأعمال مكتوبة على الكمبيوتر مع تقديمها مسجلة على أسطوانة مرنة (٣,٥ بوصة) مع تأكيد صاحب البحث من صلاحية الأسطوانة للطبع .

٤- لا تقبل المجلة الأبحاث التي تزيد عدد صفحاتها عن ٢٠ صفحة بحد أقصى ٨٠٠٠ كلمة للمقال الواحد.

٥- تقدم البحوث والدراسات العربية المصحوبة بملخص Abstract باللغة نفسها في حدود عشرة أسطر وأخر باللغة الإنجليزية بالطول نفسه . أما البحوث والدراسات غير العربية فتقدم مصحوبة بملخص بنفس المواصفات السابقة باللغة الأصلية ، وملخص واف باللغة العربية.

٦- يراعى في إعداد قائمة المراجع ما يلي :

أ- تسجيل أسماء المؤلفين أو المحققين أو المترجمين أو المراجعين ، متبوعة بعنوان الكتاب ثم مكان النشر ثم اسم الناشر ، ثم تاريخ النشر (مع بيان الطبعة)

ب- مقالات الدوريات تبدأ باسم صاحب المقال ، ثم العنوان ثم اسم الدورية ثم رقم المجلد والعدد والمجلة وتاريخه ، ثم ارقام الصفحات التي يقع فيها المقال

٧- يرد عنوان البحث في رأس الصفحة الأولى ، متبوعا باسم المؤلف مقرونا بوظيفته وجهة عمله أو عنوانه البريدي

٨- تخضع الأعمال المقدمة للتحكيم العلمي السري وفقا للنظام المتبع في المجلة .

٩- يشترط ألا يكون العمل المقدم قد سبق نشره ، أو قدم للنشر في أية جهة أخرى ، ويكتب الباحث تعهدا بعدم تقديمه للنشر في أي جهة أخرى بعد قبوله للنشر بالمجلة .

١٠- لا يجوز إعادة نشر محتويات هذه المجلة ، إلا بعد الحصول على إذن كتابي من هيئة التحرير.

١١- لا ترد أصول الأعمال المقدمة للمجلة سواء قبلت للنشر أو لم تقبل .

١٢- توجه جميع المراسلات الخاصة بالنشر في المجلة إلى رئيس التحرير

١٣- الأراء الواردة في المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها .

من أعدادنا القادمة

الفلسفة الألمانية فى الفكر العربى المعاصر

- صورة كانط، وهيجل ونيتشة، وهيدجر، وفرويد، جادامر، وهابرماس فى الفكر العربى المعاصر
- جهود الأساتذة العرب فى نقل الفلسفة الألمانية:
- عبد الرحمن بدوى، عبد الغفار مكاوى
- جهود الأساتذة الألمان فى دراسة الفلسفة الإسلامية الوسيطة والفكر العربى الحديث
- الاتجاهات والتيارات الفلسفية المعاصرة فى ألمانيا

الفلسفة فى الجزائر

- ملف حول محمد أركون: الدراسة العلمية والتاريخية للعقل العربى
- ملف حول بختى بن عودة: الكتابة الحداثية فى الفكر العربى
- أعلام الفكر الفلسفى فى الجزائر: عبد الله شريط عمار طالبى
- بوعمران الشيخ - عبد المجيد مزيان
- الفلسفة وقضايا المجتمع الجزائرى: الفلسفة والسلطة
- الفلسفة والعنف - الأصولية والفلسفة - الفلسفة والمستقبل

جاك لاكان واللاكانية

- جاك لاكان وتجديد الفرويدية
- التحليل النفسى عند جاك لاكان
- اللاكانية والتحليل النفسى فى العربية
- ملف حول مصطفى زيور: التحليل النفسى وقضايا المجتمع
- ملف حول مصطفى صفوان: الكتابة الجديدة - الدروس اللاكانية